DEL RINNOVAMENTO

DELLA

FILOSOFIA ANTICA ITALIANA

LIBRO UNO

DEL

C. T. MAMIANI DELLA ROVERE

SECONDA EDIZIONE
CON NOTABILI CORREZIONI
DELL'AUTORE

> In tutte le opere umane, massime nel filosofare, sono con gran diligenza da investigarsi e da contemplarsi i principj.
>
> NIZOLIO, *Antibarbaro*, L. I.

MILANO
PER GIOVANNI SILVESTRI
M. DCCC. XXXVI.

DEL RINNOVAMENTO

DELLA

FILOSOFIA ANTICA ITALIANA

LIBRO UNO

DEL

C. T. MAMIANI DELLA ROVERE

SECONDA EDIZIONE
CON NOTABILI CORREZIONI
DELL'AUTORE

> In tutte le opere umane, massime nel filosofare, sono con gran diligenza da investigarsi e da contemplarsi i principj.
>
> Nizolio, *Antibarbaro*, L. I.

MILANO
PER GIOVANNI SILVESTRI
M. DCCC. XXXVI.

DEL RINNOVAMENTO

DELLA

FILOSOFIA ANTICA ITALIANA

LIBRO UNO

DEL

Terenzio

C. T. MAMIANI DELLA ROVERE

SECONDA EDIZIONE
CON NOTABILI CORREZIONI
DELL'AUTORE

In tutte le opere umane, massime nel filosofare, sono con gran diligenza da investigarsi e da contemplarsi i principj.

NIZOLIO, *Antibarbaro*, L. I.

MILANO
PER GIOVANNI SILVESTRI
M. DCCC. XXXVI.

DEL RINNOVAMENTO

DELLA

FILOSOFIA ANTICA ITALIANA

LIBRO UNO

DEL

C. T. MAMIANI DELLA ROVERE

SECONDA EDIZIONE
CON NOTABILI CORREZIONI
DELL'AUTORE

> In tutte le opere umane, massime nel filosofare, sono con gran diligenza da investigarsi e da contemplarsi i principj.
>
> NIZOLIO, *Antibarbaro*, L. I.

MILANO
PER GIOVANNI SILVESTRI
M. DCCC. XXXVI.

DEL RINNOVAMENTO

DELLA

FILOSOFIA ANTICA ITALIANA

LIBRO UNO

DEL

Terenzio

C. T. MAMIANI DELLA ROVERE

SECONDA EDIZIONE
CON NOTABILI CORREZIONI
DELL'AUTORE

> In tutte le opere umane, massime nel filosofare, sono con gran diligenza da investigarsi e da contemplarsi i principj.
>
> NIZOLIO, *Antibarbaro*, L. I.

MILANO
PER GIOVANNI SILVESTRI
M. DCCC. XXXVI.

DEL RINNOVAMENTO

DELLA

FILOSOFIA ANTICA ITALIANA

LIBRO UNO

DEL

C. T. MAMIANI DELLA ROVERE

SECONDA EDIZIONE
CON NOTABILI CORREZIONI
DELL'AUTORE

In tutte le opere umane, massime nel filosofare, sono con gran diligenza da investigarsi e da contemplarsi i principj.

NIZOLIO, *Antibarbaro*, L. I.

MILANO
PER GIOVANNI SILVESTRI
M. DCCC. XXXVI.

DEL RINNOVAMENTO
DELLA
FILOSOFIA ANTICA ITALIANA
LIBRO UNO

DEL

Terenzio

C. T. MAMIANI DELLA ROVERE

SECONDA EDIZIONE
CON NOTABILI CORREZIONI
DELL'AUTORE

In tutte le opere umane, massime nel filosofare, sono con gran diligenza da investigarsi e da contemplarsi i principj.

NIZOLIO, *Antibarbaro*, L. I.

MILANO
PER GIOVANNI SILVESTRI
M. DCCC. XXXVI.

DEL RINNOVAMENTO

DELLA

FILOSOFIA ANTICA ITALIANA

LIBRO UNO

DEL

Terenzio

C. T. MAMIANI DELLA ROVERE

SECONDA EDIZIONE
CON NOTABILI CORREZIONI
DELL'AUTORE

In tutte le opere umane, massime nel filosofare, sono con gran diligenza da investigarsi e da contemplarsi i principj.

NISOLIO, *Antibarbaro*, L. I.

MILANO
PER GIOVANNI SILVESTRI
M. DCCC. XXXVI.

problemi loro; o si raccoglie una dottrina puramente empirica, senza notizia alcuna di principj universali, siccome testè avveniva alla chimica; o solamente si trovano alquanti probabili, discosti più o meno dal certo, secondo la copia o la qualità delle analogie, siccome incontra ai geologi. Or di queste tre conclusioni nessuna per anco è toccata alla Filosofia. Conciossiachè a niuno è venuto fatto di mostrare evidentemente l' impossibilità di construire una filosofia razionale, e, d'altra parte, gli scettici non rallentano punto l'ardore col quale di tempo in tempo rovesciano e spianano quello che i dogmatici edificarono a grande fatica. Di egual modo se alcuni si persuadono non potere la Filosofia sopravanzare il probabile o una certa notizia sperimentale, empirica e disgregata, insorgono cento ad affermare con forza il contrario, e pei quali la Filosofia è vera scienza perfettamente dogmatica, ed il cui officio è di somministrare a tutte le altre quel tanto di certo e di razionale che racchiudono in sè.

II.

Cercammo dunque altra cagione alle perturbazioni della filosofia oltre la difficoltà del soggetto; nè altrove si potevano cercare da noi, se non nella natura, o nell'uso delle facoltà adoperate allo studio di essa filosofia: imperocchè in qualunque opera umana tre cose e non più sono da meditare, la materia, cioè, l'istrumento ed il fine; e perchè poi le potenze co-

noscitive sono le medesime in ogni studio, non avendo l'uomo per la filosofia alcun organo di più, o di meno, nè alcun mezzo differente d'intendere o di riflettere, ci convenne da ultimo perscrutare l'uso delle potenze conoscitive, e sospettarlo falso e vizioso per modo da non poter condurre a termine alcuno di scienza determinata e stabile. Ma qui ricorse la necessità di spiegare perchè nella sola filosofia venissero adoperate viziosamente le potenze conoscitive, e trovammo veramente che la Filosofia ha in sè alcuna specialità tanto singolare che la divide dalla forma di tutte l'altre dottrine, e dà ragione sufficientissima dello sviarsi degl' intelletti. E per fermo tutte l'altre discipline assumono il soggetto loro con quella notizia primitiva che la natura ne porge senza indagarne più avanti la cagione e l'origine; come il fisico, che non domanda la generazione delle idee di corpo, nè il geometra di quelle dello spazio, nè lo storico di quelle del tempo. Così pure tutte le discipline e tutte le arti procedono osservando e raziocinando con la scorta di quei principj logicali e metodici che la natura infonde in ciascun intelletto, senza revocare in dubbio l'autorità loro, o cercarne le fondamenta. Ma appartiene alla filosofia dichiarare le nozioni che compongono l' idea primitiva di qualunque soggetto di scienza, e appartiene altresì a lei chiamare ad esame severo la logica naturale e provarne la legittima autorità. Pel che fare si credè dai filosofi che il metodo comune

di rinvenire la verità non potesse tornar sufficiente, ma occorressevi qualche mezzo più esquisito e più dotto. Il perchè quel giorno, in cui Platone chiamò le matematiche a insegnare alla ragione speculativa il cammino, e quando ripetè nel Fedone la sentenza Eleatica del dissidio che corre fra essa ragione e l'esperimento, egli viziò più che mai l'applicazione e l'uso delle potenze conoscitive. Però se nell'altre dottrine si può star contenti alle notizie pratiche ed empiriche, e talvolta eziandio alle sole probabili, in filosofia non sembra agli uomini di doversene appagare. E ai filosofi empirici si è rimproverato di non rispondere ai fini altissimi delle dottrine trascendenti ; e alle obbiezioni degli scettici si è risposto con la voce della coscienza, che par loro contraddire energicamente: laonde nella sola filosofia si è aperta la guerra tra l'elemento razionale dell'uomo e l'elemento instintivo. Ancora nella sola filosofia si rincontra un doppio soggetto ed un doppio intento. Perciocchè come scienza dello spirito umano, e così fu guardata da molti, ella fa parte della storia naturale del nostro essere, ma come scienza governatrice di tutte l'altre, ella trascende i termini dell'antropologia ed occupa quelli della metafisica. In fine è bene osservabile questo, che altresì nella sola filosofia si trovano contemperati e confusi insieme l'istrumento con la materia; conciossiachè mentre si studiano le facoltà e gli atti dell' intelligenza, con che mezzo conduciamo noi tale

studio se non con l'intelligenza medesima? la qual cosa e moltiplica le difficoltà e mena sovente al difetto di provare *idem per idem*.

III.

Venimmo così persuasi che gli errori antichi e nuovi, e le discordie perpetue della filosofia sono da attribuirsi non ad altra cagione, salvo che all'uso non retto delle facoltà conoscitrici, o vogliam dire alla fallacia, alle divagazioni e alla difformità dei metodi. E per vero, chi prende a leggere nelle memorie di tutto il tempo corso da *Galileo* in poi, vede chiaro che una direzione comune, e uguale perfettamente con sè medesima, ha governato di mano in mano tutte le specie diverse di studj fisici. Per contrario negli studj speculativi vede comparire di quando in quando più metodi non sol differenti, ma opposti, e ciascuno insufficiente per sè a riconoscere il vero. Di fatto v'ha de' filosofi che pensano, una scienza suprema e certissima, quale debb'essere la prima filosofia, non potersi fondare altrove che sull'universale, sull'immutabile e sul necessario, e perciò non originarsi dall'esperienza mutabile, limitata ed accidentale. Costruirono adunque costoro una filosofia *a priori*, seguendo il metodo geometrico. Ma con ciò ammisero, non provandone punto l'autorità, principj generali assoluti, donde fanno emergere ogni conseguente dimostrazione; senza dire ch'ei non riuscirono mai a trar fuori dalle astrazioni la notizia partico-

larizzata dei concreti sensibili. Presumono altri di seguitare puntualmente il metodo naturale dei fisici, senza por l'occhio alle condizioni singolarissime della filosofia; onde avviene loro di spiegare i sommi principj della ragione e dell'esperienza con essi principj medesimi. Taluni, avvedutisi di questo errore stragrande, si accostano al metodo naturale dei fisici per ciò solo che spetta all'osservazione empirica dei fenomeni. Riguardo poi ai principj supremi dell'intelletto dichiarano risolutamente non sapersi, nè potersi produrne prova, salvo l'evidenza loro istintiva: con che aboliscono a un tratto qualunque teorica della prima filosofia, e vi surrogano una storia nuda, sperimentale dell'intelletto e de' suoi istinti. Piace ad alcuni una via più ardita e più nuova, e, riprendendo l'antico metodo geometrico, si sforzano di fecondarlo con alquanti supposti ingegnosi, per lo che ei costruiscono la scienza tutta del vero e dell'essere, parte *a priori*, parte *ex hypotesi*; cioè a dire che ai difetti del metodo geometrico aggiungono quello delle concezioni arbitrarie. Non manca chi va suggerendo un metodo denominato storico, secondo il quale dovrebbe la filosofia comporsi bel bello di frammenti tolti a ciascuna scuola per ogni secolo. In fine taluni altri meschiarono insieme cotesti ordinamenti vari di scienza, non in guisa però che uno migliore ne sorgesse.

Per sì fatto esame comparativo degli opposti sistemi metodici apparsi nel dominio delle ma-

terie speculative, e pel ragguaglio che noi ne facemmo con quell'unico sistema il quale regge sì saviamente gli studj fisici, venimmo chiari della ragione perpetua, onde le materie speculative si mantengono litigiose e piene d'oscurità. Perciocchè mentre alle discipline fisiche tutte quante presiede una norma sola e comune, e quindi arrivano di necessità a un risultamento determinato, il quale riscuote l'assenso unanime, le dottrine speculative navigano uno stesso mare con arte diversa e per vie opposte: or come potrebbero convenire a un porto medesimo? Che se il metodo seguito oggi dai filosofi naturali ha prevalso a qualunque altro avuto in costume più anticamente, ciò procede perchè egli è trovato da tutti sufficientissimo alla scoperta delle verità naturali, dovechè nessuno dei metodi praticati sino al dì d'oggi in filosofia ha potuto, nè meno per qualche tempo, andare al verso di tutti, a cagione che niuno dei praticati in fino al dì d'oggi è creduto bastevole alla scoperta delle verità superiori, nè esente da errore fondamentale. Ma, oltre a questo vantaggio ritratto dall'esame suindicato della storia del vario scibile, un altro forse più rilevabile ha sembrato a noi di raccoglierne, e tale è avere imparato e tocco per sì dire con mano che uno è il metodo, siccome una è la verità, e che questo non viene altrimenti inventato dagli uomini, bensì viene da natura insegnato a ogni generazione d'intelletti e per ogni forma di studj, e perciò *naturale*

è chiamato con giusto titolo. Di quindi segue che la tanta discordia e la tanta incertezza delle opinioni sulle materie razionali non potranno mai a nostro avviso essere levate di mezzo se non quando gl'ingegni speculativi si porranno di comune voglia a risolvere il problema presente, che è — Rilevare dall'esame profondo del subbietto e del fine della filosofia le modificazioni speciali e gli usi proprj, a cui è bisogno sottomettere la dottrina comune del metodo naturale. — Questa e nessun'altra a noi sembra che debba essere la Propedentica d'ogni filosofia.

IV.

Se non che mentre raccoglievamo simili conclusioni emanate dalla storia del vario scibile, due cose si operavano in noi quasi contemporaneamente. E la prima era un concetto che a poco a poco m'andava formando dell'ottimo metodo filosofico; l'altra era lo scoprimento di questo fatto assai memorabile, appartenere cioè agli antichi Italiani la gloria e il pregio d'avere non pur ristaurato in ogni sua parte il metodo naturale, ma eziandio d'averlo piegato più che abilmente alle condizioni singolari della filosofia, onde già incominciavano a trarne frutti di vera e solida scienza. La quale gloria ed il quale pregio oscurati poi e interrotti dalla fortuna violenta parve a noi doversi rivendicare con questo libro, se la fiacchezza del nostro ingegno potrà bastarvi. È dunque nel nostro

proposito mostrare distintamente, benchè molto in breve, che la determinazione migliore del metodo filosofico, la quale oggi sarà pensata, come altresì l'applicazione savia e lenta di quello alle parti più ardue della metafisica, verranno ad essere di necessità la restaurazione e il seguito de' principj antichi metodici degli Italiani, e la fecondazione d'alcune verità supreme antiche da essi trovate, due cose che intitoliamo un *Rinnovamento della Filosofia antica italiana.*

V.

Imperò nel modo che, scorrendosi da noi e paragonandosi la storia comune dello scibile, venivan sorgendo nel nostro pensiero due serie correspettive d'idee, proseguiranno queste a mostrarsi nel processo del libro, cioè a dire, che mentre ci faremo a notare i nostri pensamenti sull'ottimo metodo filosofico e sopra alcune delle sue difficili applicazioni, verremo pure notando siccome essi coincidono con le dottrine antiche italiane. Doppio parimente sarà il fine del libro; imperocchè ed egli vuole crescere onore alla patria rinfrescando le memorie della sua vecchia sapienza, ed egli espone i concetti radunati da noi circa il metodo e le sue applicazioni, per trovar mezzo di far cessare la guerra delle opinioni nel regno della filosofia e per ridurre alcuna parte di lei a uno stato saldo e definito di scienza.

CAPITOLO II.

Delle tentate restaurazioni del senno umano.

I.

Questo andamento perpetuo dell'umano intelletto viene rivelato dalla storia universale dello scibile.

L'uomo è da natura istruito del miglior cammino, e altresì del più breve, onde possa aggiungere a quel grado di verità che si proporziona con la virtù delle sue potenze conoscitive. Tuttavolta assai cagioni di errore, che moltiplicano col tempo, torcono il senno umano dalla via praticata per uso felice d'istinto. Egli accade che a poco a poco le divagazioni intellettuali non avendo misura nè termine, ogni nuovo studio che si fa e compie, arreca tenebre in luogo di luce. Resti allora di ricredersi pienamente sulla vanità dei sentieri percorsi e di rinvenire le orme antiche tracciate dalla natura. E, per fermo, ogni altro rimedio sarebbe inefficace e impossibile; avvenga principalmente che non si può giungere al vero senza un buon metodo, nè la bontà del metodo è teoricamente nota innanzi della scoperta del vero. Da tal circolo pernicioso ne salva dunque il solo buon senso, il quale, disperato degli ambiziosi ardimenti della ragione e sbigottito dello scetticismo, invoca a sussidio quella sorta d'ingenita filosofia, compartita a tutti gli uomini, e per la

quale gli artigiani, i mercatanti e i rozzi e poveri contadini proseguono a ragionare con rettitudine e conforme alla realità delle cose, mentre i filosofi assurdamente parlano dalle cattedre. L' ingegno pertanto e l' industria d'ogni restaurazione intellettuale consiste nel riprodurre, nel diffondere e nel persuadere altrui il metodo comune della natura. Da ciò si comprende evidentemente per qual cagione delle tre tentate restaurazioni del senno umano, la Socratica, l'Alessandrina e l' Italiana, solo la nostra italiana sia riuscita a bene. Certo è che Socrate molto fece e molto si travagliò per rimenare gli uomini ai precetti del senso comune. E un germe prezioso di riforma filosofica deponeva egli in quel suo adagio γνῶθι σε αυτον; chè oltre al precetto morale, può racchiudere il precetto metodico di dar principio al filosofare con la psicologia critica. Ma perchè Socrate ebbe l'animo volto più presto alle operative dottrine che alle speculative, ed anche perchè non insegnò punto come si potevano mantenere e sottoporre a ferme regole i dettati del senso comune, a breve andare i passati deliramenti ricomparvero. La restaurazione Alessandrina poi credè riparare alla vecchia infermità delle intelligenze curvandole sotto il peso di nuovi dogmi, colorati d'una luce artefatta e mistica. Proclo fece con tristo esempio presumere oltra al debito delle forze della dimostrazione, e cuoprì di un abito geometrico i romanzi neoplatonici. Solo dunque in Italia, e segnatamente

per opera del massimo *Galileo*, ritornò l' intelletto umano con stabilità e diligenza ai ricordi della natura.

II.

Per quello che noi ne sentiamo, Archimede egli pure avea praticata in Italia una filosofica restaurazione, benchè la fortuna contrastasse all'alto disegno. Nei tempi di quel Genio sovrano la scuola italica non pare che fosse potuta rialzarsi dai colpi dello scetticismo e dalle cavillazioni della sofistica; nel qual abbassamento l'aveano gettata le esorbitanze dei dogmi Eleatici. Per vero, sì fatta scuola avea fruttato tre grandi principj del metodo filosofico, cioè a dire la prima certezza riposta nella condizione subbiettiva d'ogni nostra conoscenza; la dialettica di Zenone, contenente l'efficenza e le leggi dell'arte dimostrativa; il proposito, avuto sempre dinanzi agli occhi, di soddisfare ai bisogni della ragione, sforzandosi di spiegare per via di scienza apodittica l'autorità de' suoi precetti supremi. Al che quando si voglia aggiungere lo spirito osservatore, sperimentale e induttivo del vecchio Empedocle si avrà forse il complesso degli ottimi principj del metodo filosofico. Archimede poi ripristinò e dilatò sì fattamente la induzione Empedoclea e il vigore dimostrativo di Zenone, che tutti gl' ingegni dei secoli posteriori non hanno potuto sorpassarlo. Perocchè se era conceduto a lui di fondare scuola di sapienza, noi non dubitiamo che

da lui sarebbe cominciata quella riparazione di tutto lo scibile, la quale venne tardata di mille e settecento anni e più. Ma i principj metodici che abbiamo veduti rimanere quali semenze nascoste nella scuola Italica antica germinarono alla per fine coi potenti ajuti di *Galileo* e di altri spiriti filosofici del secolo sedicesimo. Intorno la qual cosa faremo parole alquanto distese, perchè non troviamo che alcuno abbia fino qui ben definito e tratteggiato quel movimento maraviglioso della logica umana.

CAPITOLO III.

Della restaurazione italiana.

I.

Necessario è per far concetto del pregio di un'opera esaminare con diligenza le difficoltà interposte al suo compimento. Quelle pertanto che incontrarono gl' Italiani nella riedificazione dello scibile, furono le maggiori che mai si ricordino dalla storia. Alcune impedivano esternamente e con azione materiale, altre con azione intima, guastando l'uso delle mentali facoltà. Ambedue poi queste sorte d'azioni s'erano concentrate nella falsa dottrina scolastica, la quale gl'ingegni docili pervertiva, gli indocili affliggeva spesso del carcere, delle torture e del rogo. Il primo che noi rincontriamo, il quale avesse animo di deridere la falsa filosofia delle scuole e ne svelasse con buon ingegno i vizj e la fa-

De vera sapientia.

tuità si è *Francesco Petrarca*, avvegnachè il suo giudicio movesse più da un sentire elegante e nobile che da studio profondo di critica. Ma il riaprimento succeduto di poi delle fonti della greca sapienza, accese da ogni parte la volontà di combattere la scolastica, e ciò in due maniere: opponendo la parola ingenua d'Aristotile a quella spuria ed intenebrata dai chiosatori, e disvezzando le menti dalla loquela barbarica dei dialettici con le dolcezze di Cicerone e di Senofonte.

II.

Intesero a questo principalmente *Ermolao Barbaro, Angelo Poliziano*, il *Valla* e il *Pomponaccio*. Tali due ultimi sono da ammirare e lodare iu singolar modo. Imperocchè fu dal *Pomponaccio* più che dagli altri con chiara e polita eloquenza spiegato Aristotile nella purità del suo testo e delle sue opinioni con certa franchezza e independenza d'intelletto, molto rare in quei tempi. *Lorenzo Valla* fece opera, a nostro giudicio, più bella per ardimento, per utilità e per acume. Scrisse egli, certo innanzi il 1457, nel cui anno morì, tre libri della Dialettica contro gli Aristotelici, e ruppe così la sua lancia non pure contro gli Scolastici, ma eziandio contro il gran Maestro di coloro che sapevano. A noi pare il primo che oppugnasse dirittamente alquante sentenze di Aristotile per argomenti e speculazioni sue proprie, in vece che altri appena si sentirono vi-

gore di combattere quel filosofo, coperti dello scudo e dell'armi tutte di Platone. Ne' suoi tre libri fioritissimi di elegante latino, incomincia egli dal porre in deriso la cieca fidanza nelle parole d'Aristotile: segue col fare osservare come le somme categorie e i primi predicabili vengono falsamente assunti per tali, e ciò prova col senso legittimo dei vocaboli, con l'uso dei parlari e con ragioni di senso comune. Abbatte similmente le classificazioni di Porfirio, gran patriarca dei commentatori Aristotelici. Mostra come i precetti fondamentali della Logica sono semplici, e come pianamente si spiegano. Grande importanza ripone nello studio dei segni; e quantunque si faccia a discorrere la materia troppo gramaticalmente, pure distrugge non pochi errori della Scuola. Invita la gioventù a cercare, ne' prosatori e poeti sommi, il retto senso della ragione. E, per vero, egli s'appigliava con questo senno a l'uno dei mezzi più efficaci, onde si rinvenissero e si praticassero i principj del metodo naturale. In ultimo non trascorreremo di notare siccome il sottile ingegno del *Valla* immaginò a' suoi dì quella riduzione medesima sui predicamenti e categorie d'Aristotile, che oggi taluno ha fatto sulle forme e categorie di Kant. E, vaglia il vero, propose il *Valla* e dichiarò tre soli predicamenti essere distinti, essenziali e più comprensivi degli altri tutti, cioè la *cosa*, (insieme guardata, e quale sostanza e quale cagione), la *qualità* e l'*atto*: la *qualità* aderente alla *cosa*,

De Dialectica contra Aristoteleos. Venet., 1499, nel lib. III.

in quanto sostanza, l'*atto* aderente alla stessa, in quanto cagione: e ciò è quel medesimo per l'appunto che pensano e scrivono gli spiritualisti moderni di Francia.

Per tale guisa nella seconda metà del secolo quintodecimo fu consumato lo scredito e la ruina della scolastica. Certo cooperarono a questo parecchi stranieri, ma tutti furono posteriori di tempo: e gran parte di loro aveano, nella Penisola, attinto il sapere e l'arte dello scrivere, come ad esempio *Rodolfo Agricola*, *Jacopo Faber*, il *Sepulveda*, lo *Scioppio* ed altri.

III.

Venuta a fine la scolastica autorità, rimanevano la teologica e la peripatetica. Insorse animosamente contro la prima *Pietro Pomponaccio*, e le dottrine meramente razionali spartì dalle rivelate, dicendo, altro essere l'ufficio del puro filosofo, altro del teologo; nè doversi pretendere dal lume fioco e riverberato della ragione quel medesimo che dallo splendore di una scienza inspirata; questa avere a dover supplire al difettivo d'ogni filosofia naturale, ma non punto sostituirvisi; per lo che insegnava come dalla cognizione naturale delle cose dovea salirsi a quella di Dio, non viceversa dalla cognizione anticipata di Dio trarre quella delle cose naturali, secondo l'uso che regnava a quei tempi. Tale fu il secondo passo che il *Pomponaccio*, a rischio della sua vita, fece muovere all'umano intelletto verso la sua indipendenza.

IV.

In tre guise studiarono gl' Italiani di far crollare l'autorità d'Aristotile, la quale era ultima a sopravvivere, e sembrava dall'uso e dal tempo acquistare nuova forza. Per primo i seguaci stessi del filosofo fecero breccia nella infallibilità del maestro loro, mutando parecchie sentenze e altre nuove aggiungendo; così, per esempio, adoperarono il *Pomponaccio* medesimo, il *Zabarella*, il *Cesalpino* e il *Cremonini*. Secondamente fu contraddetto alle sue opinioni talvolta confutandole, tal altra richiamando in onore e ponendo a confronto le diverse dottrine delle varie sette filosofiche antiche. Da ultimo gli fu contraddetto con inventare sistemi originali e vistosi, siccome fecero il *Cardano*, il *Vanini*, il *Bruno*, il *Patrizio*. Dal Patrizio poi fu nel combattere Aristotile e i suoi chiosatori spiegata una alacrità, una scienza e un'erudizione somma e al tutto peregrina, laonde *Gassendi*, allorchè un mezzo secolo appresso intendeva continuare le sue *Esercitazioni paradosse contro Aristotile*, s'avvide essere stato dagli Italiani preceduto per modo da non lasciargli alcuna buon'erba da mietere. Però le confutazioni che tornarono più efficaci a scuotere gli intelletti caddero sui libri di cosmologia e di fisica; i quali assai spesso vennero convinti di errore dalla sensata esperienza. Discese in questo aringo il *Telesio*, e levò molto grido. Altri, meno celebrati di lui, rinvennero per miglior

cammino cose migliori, ma non oppugnarono Aristotile perchè non n'ebbero cura.

V.

Dopo ciò si potea fare stima che gl' Italiani avessero finalmente affrancato l'ingegno da qualunque potere estraneo e solo conservatagli l'autorità interiore del proprio convincimento. Pur nondimeno egli non sapeva per anco esercitare con libertà e con profitto le potenze conoscitive, perchè lungamente offese da infelici consuetudini e dimentiche in tutto dei documenti della natura. Dannosi oltre ogni credere riuscivano due usi di filosofare: il primo era di cercare piuttosto le relazioni e le conseguenze del già noto, di quello che le parti oscure e recondite dell' ignoto. Il secondo era di muovere principio a qualunque specie di studio da alcune generalità il più sovente non discusse e non dimostrate, e le quali non rado si risolvevano in realizzazione apparente di mere e vane astrattezze. Scendevano da tali due usi altre pratiche egualmente pregiudicevoli: conciossiachè ei convertivano tutti gli studj in ragionamenti ideali, facendo smarrire l'attitudine e la traccia dell'analisi vera inventiva. Quindi, rispetto alle cose speculative, sorgeva un disprezzo per l'osservazione minuta dei fenomeni psicologici, non riputandosi che potessero comporre dottrina, e perchè si avea per adàgio che i singolari non fanno scienza. Similmente poco pregio solea attribuirsi alle nude fisiche speri-

mentali, in cui a dir vero si cercava la parte metafisica e nulla più. Nè l'avere sconfitto buon numero delle opinioni d'Aristotile era paruto bastevole per dimostrare la vanità della sua ontologia e della sua dialettica, le quali erano divenute un istrumento quotidiano nel ragionare e quasi una seconda natura. Donde che s'ingenerava una presunzione pazza delle forze di nostra mente, e un credere di poter tutto sapere. In ultimo vi si aggiungeva la intemperanza delle fantasie e lo smisurato amore del maraviglioso e del sovrumano, poi l'affettazione del linguaggio e delle forme cattedratiche, simulanti ad ogni parola un arcano di scienza.

CAPITOLO IV.

Dottrina metodica.

I.

Fu pertanto riconosciuto che le emendazioni parziali non potevano valere gran fatto, e che il rimedio efficace stava nel bene riordinare tutta quanta l'intelligenza, e svellervi le male radici delle dannose consuetudini e delle non sane preoccupazioni. Fu sentita allora l'opportunità della dottrina metodica, e, quello che valse molto meglio, il bisogno di ripristinare il metodo naturale. Sì fatta maniera di studio riuscì nuova interamente e senza esempio presso l'antichità. Conciossiachè se leggevasi dei Greci

che Zenone avea rovesciato ogni cosa col vigore della sua dialettica; se nei libri di Proclo vedevasi introdotta la pretensione del metodo geometrico o dogmatico che voglia chiamarsi, e se nei dialoghi platonici si potevano rilevare in più luoghi finissime industrie or dell'arte di eliminare, or di quella d'indurre, e così di altre, non si rinveniva in alcuna parte una dottrina espressa di tutto ciò. Molto era se rincontravasi in Senofonte qualche cenno fuggevole intorno al metodo Socratico, e in Galeno qualche istruzione speciale circa la natura degli studj da lui professata. Aristotile non trascorse mai ne' suoi libri dialettici fuor dell'esame del sillogismo e della sterile numerazione delle fonti delle invenzioni. E se nel primo *delle parti degli animali* sembra voler parlare a fondo del metodo, ei riducesi, senza salire ad alcuna generalità, a discutere nel suo soggetto qual cosa possa tornare più acconcia o il far prima parola di ciò che è proprio in ciascun animale, ovvero di ciò che è comune.

II.

Si deve adunque assai lode agli antichi Italiani per avere discoperta quella necessità di una dottrina larga e compiuta del metodo, la quale i più antichi di loro non punto sentirono. E questo solo discuoprimento fece fruttificare la intrapresa riforma di tutto lo scibile. Attesochè da quell'ora le scienze fisiche, trovato il lor giusto cammino, prosperarono e

crebbero senza termine. Le speculative potranno, siccome pigliamo a provare, non disgradar punto dalle fisiche per rispetto alla certezza e alla progressione quasi a dire infinita, ogni qualvolta sarà dai filosofi speculativi applicato al loro soggetto un metodo solo e comune, cioè il naturale, piegato debitamente alle condizioni singolarissime della prima filosofia. Tra i filosofi razionali il primo che parlò in Italia diffusamente di dottrina metodica fu *F. Maria Nizolio*, il quale nel suo *Antibarbaro* proclamò il bisogno di riordinare il pensiero prestandogli *i veri principj e la vera guisa di filosofare.* Rifiutò non alcuni articoli, ma tutta quanta la dialettica e la metafisica de' tempi suoi, dicendola *parte falsa, parte vana.* E irrise egualmente le specie Aristoteliche come le idee di Platone, trovando le une e le altre discordissime dai fatti. Adoperò uno stile scevero in tutto dai barbarismi scolastici, e parlò in un modo piano, lucido e popolare. Laonde prevenne ed eseguì, meglio pure del *Valla*, il desiderio dell'Hobbes, dei Porto-realisti e di altri, a' quali prémette di ridurre il linguaggio tecnico a linguaggio comunale. Ben conobbe costui consistere la dialettica e la metafisica dei peripatetici in una frequente *Logomachia*, talchè esaminando il senso rigoroso dei vocaboli e la secreta ragione gramaticale col lume e l'autorità dell'uso popolare e degli scrittori più insigni, ebbe fede; e certo non s'ingannò, che tutto avrebbe sconnesso l'edificio peripatetico.

Nel che è da notare siccome egli presentisse l'opinione della scuola scozzese, la quale ha insegnato dovere il linguaggio filosofico essere determinato con la semplice scorta dell'uso volgare e delle chiare e patenti etimologie. Certo la sua dottrina metodica è incompleta assai; e più presto letteraria che filosofica. Tuttavolta ella concorda perfettamente col metodo naturale. Anzi ei fidò di soverchio nella virtù ingenita degl'intelletti, e reputò dare ad essi una sufficiente scorta inclusa in tre precetti, che sono; primo, conoscer bene e ponderare il valore dei segni e la lingua in cui i filosofi scrissero; secondo, studiare con libertà somma di mente e indifferenza di animo; terzo, meditare gli scritti e i pensamenti di tutte le scuole, non escludendone alcuna, e segnatamente le avversarie delle proprie opinioni. Questo pensamento giacciuto due secoli nella dimenticanza d'ogni filosofo e citato dai gramatici unicamente per gli studj suoi intorno l'eleganze ciceroniane; meritò dal Leibnizio essere alla memoria degli uomini riprodotto con nuova stampa e onorato di molte lodi.

III.

Jacopo Aconzio, contemporaneo del *Nizolio,* trattò *ex professo* del metodo in un libro che egli dettò sopra *l'arte d' investigare e sopra l'arte d' insegnare.*

I precetti suoi non si scostano dal metodo naturale, nè sorgono da alcuna ambiziosa teo-

rica. E per ciò che risguarda la contemplazione del soggetto, l'ordinamento dei mezzi al fine, l'osservazione e la scomposizione delle parti sino agli elementi ultimi, quello che l'*Aconzio* prescrive è savio ed acuto.

Ponendo che non sia facoltà di salire all' ignoto, se non per via di qualche noto, dichiara per noto necessariamente i soli principj generalissimi che dal senso comune vengono insegnati a ciascun uomo; non però che tali principj sieno punto innati. Dice che il metodo di investigazione *tiene di necessità un cammino vario e spinoso, simigliante a quello che si farebbe in città non ben conosciuta, cercandovisi alcun internato edificio.* Ammonisce *che a ben terminare una investigazione fa bisogno scomporre e ricomporre la cosa più volte, ed esaminarla sotto aspetti diversi. Istrumenti della composizione* chiama *le somiglianze, e della scomposizione le differenze: le prime traggonci dalle parti al complesso, e dal singolare al generale; le seconde dal complesso alle parti singole.*

Il difetto di questi documenti metodici consiste non solo nel riuscire incompleti, ma eziandio nel prestarsi molto di più alla investigazione delle cose a metà conosciute di quello che a rinvenirne altre assolutamente nuove. Nè il procedimento dell' induzione v' è dichiarato quanto fa d'uopo, nè lo studio e l'esame delle cagioni, intorno le quali discorresi ancora col linguaggio Aristotelico; ma debbesi all'*Aconzio* questa lode squisita d'avere penetrata

compiutamente l'importanza del metodo. Imperocchè egli scriveva, *di trent'anni di studio essere più proficuo adoperarne venti nell' inchiesta sola del metodo, che spendere gl' interi trenta senza ajuto di metodo.*

IV.

Sabastiano Erizzo, uomo di molte lettere e di non volgare scienza, pubblicò nel 1554 un libro dotto ed elegante, così intitolato: — Dell' istrumento e della via inventrice degli antichi. — Il soggetto, come si vede, è di materia metodica ; ma non tanto vuole *Erizzo* insegnare nuovi precetti e nuove consuetudini, quanto riprodurre le antiche. Conciossiachè egli aveva posto a confronto la sapienza greca e latina con la nuova de' tempi suoi; e quella diceva essere piena di grandi e stupende invenzioni, mentre l'altra pareva a lui un suono di frasi, un tritamento di vecchie opinioni e una vana lotta di sillogismi. Quattro, scrive egli, sono i metodi: il definitivo, il divisivo, il dimostrativo e il risolutivo: il secondo, cioè il *divisivo*, è l'ottimo, anzi il solo fecondo di verità e il quale ha fatto gli antichi eccellenti inventori. A questo metodo, celebrato dall'*Erizzo* risponde puntualmente quello chiamato oggi analitico, e che pure Condillac viene predicando fonte unica d'ogni sapere. Di più, rimprovera l'*Erizzo* agli speculativi dell'età sua di studiare il metodo piuttosto nei libri dialettici d'Aristotile che nell'occulta virtù, per la quale

il Filosofo era salito al sommo della sapienza. Secondo lui tale recondita virtù non è altra cosa che una squisita arte analitica, e prova che i più grandi maestri dell'antichità l'adoprarono e predilessero, fino al punto che Platone la chiamò un dono e un insegnamento degli Dei. Il più cospicuo esempio che l'*Erizzo* va citando dell'uso e del frutto di cotest'arte, sono i Libri d'Aristotile sulle parti e sulla generazione degli animali e il Trattato delle piante di Teofrasto. E per fermo in cotesti libri risplendono quei due filosofi come osservatori e sperimentatori egregi di cose nuove, seguendo sempre in ciascuna di quelle materie il metodo naturale. Contuttociò debbe dirsi dell'*Erizzo* ch'egli presentì il vero e buon metodo, senza avere avuto potenza di svilupparlo; avvegnachè i modi e gli usi che suggerisce s'adattano meglio all'analisi delle idee che a quella dei fatti.

V.

Lo smisurato ingegno del *Bruno*, comechè sentisse molto avanti nelle materie logicali, pure non lasciò intendere assai chiaramente quello che ne pensasse, a cagione dell'amor grande messo da lui alle vecchie idee del Lulli, le quali sperò di correggere, ampliare e render fruttifere. Altri stimano (e a noi sembra molto probabile) che egli ostentasse quella sua ammirazione dell'arte Lulliana per farsi amica la moltitudine, avere facile accesso alle cattedre e cogliere opportunità di propagare i suoi arditi

concepimenti sulla prima filosofia. Checchè sia di ciò, questo può dirsi ed annunziarsi con sicurezza del *Bruno* intorno l'attuale argomento, cioè a dire, ch'egli fu persuaso, quanto qualunque altro de' tempi suoi, della forte necessità di riformare gli studj e riordinare le intelligenze. Ch'egli conobbe la divisione vera e naturale del metodo nell'arte di investigare e trovare i fatti, in quella di giudicarli e ordinarli, e in fine nell'arte di applicare i principj. Che stimò la filosofia dovere incominciare dal dubbio. E in ultimo che la cognizione dei particolari e le induzioni ritrattene compongono le verità generali, con cui poi si edifica saldamente la scienza. Quest'ultima sua dottrina l'espone il *Bruno* in forma d'allegoria e molto elegantemente in quel libro, ove gli piace rappresentare la logica, o, com'egli la chiama, l'arte d'indagare la verità, sotto il simbolo di una caccia: il che non sappiamo se a caso o per l'esempio del *Bruno* fu da *Bacone* ripetuto, quando parlò dell' invenzione sottile dei fatti, e l' intitolò *la Caccia di Pane*. Del resto il *Bruno*, vinto dall' impazienza della sua fantasia e dalla necessità delle sue ricerche ontologiche, usò certo più che non bisognava dei ragionamenti *a priori*. Nondimeno più volte se ne ritrasse, e cercò nei fatti della coscienza con qualche forma di metodo critico le basi delle sue dottrine. La qual cosa avrebbe praticato pur sempre, qualora non avesse posti da banda i medesimi suoi principj. Conciossiachè egli

Brunus Nolanus de umbris idearum, ecc. Parisiis, 1582.

De Triplici minimo et mensura. Francofurti, 1591, l. I, c. 1.

De progressu et lampade venatoria logicorum. Virtemb. 1587.

scriveva, l'ordine della conoscenza non cominciare dalle nozioni astratte e *assiomatiche*, ma *dal tutto confuso pervenire alla notizia delle parti distinte, e da queste risalire alla notizia distinta del tutto.*

De triplici minimo et mensura, L. III, c. II.

VI.

Così da più lati e per vie diverse convenivano gli Italiani nell'idea comune di dover riformare l'intendimento e di raccostarsi ai precetti della natura. Nè alcun libro grave di filosofia usciva alla luce in quello scorcio di secolo, ove non fosse più o meno discorso del metodo. E il *Mocenigo* volle considerarlo quasi un' elementare operazione dell'intelletto: nè manca nelle sue varie *Contemplazioni* di dettarne le leggi, le quali per altro appena trapassano i confini dell'arte dimostrativa. Con maggior vigore insorse contro i mali abiti del filosofare *Bernardino Telesio*, il quale ne' suoi nove libri *della natura delle cose* fondò questi dogmi metodici: *Avere Aristotile insegnato più che spesso non la natura delle cose, bensì le opinioni proprie, e scambiato gli enti con le sue astrattezze.* I fisici che seguitarono, avere *studiato non l' indole nè le operazioni di essi enti, ma da certe ragioni loro aver preteso di dedurre i principj e le cagioni del mondo. Proporsi egli di guardare solo nei fatti e non in altro giammai: riconoscere per fonti uniche d'ogni sapere il senso, le cose dal senso notificate, o identiche a quelle perfettamente. Vo-*

Philip. Mocenici, Universalium institutiones, etc., 1588.

Bernardini Telesii Consent. De rerum natura, etc., *Pars prima*, 1565. Nella prefazione e altrove.

lere studiare il mondo e ciascuna sua parte, e di ciascune parti i minimi contenuti, le operazioni e gli effetti, sì che esse poi insegnino per sè medesime quello che sono e quel che producono. Le promesse, come ognun vede, sono grandi e belle, e tuttochè il *Telesio* non mantenesse gran fatto, non può alcuno torgli il pregio d'avere concepita una fisica meramente induttiva, e non eretta sulle astrazioni degli ontologi, conforme usavano i contemporanei.

CAPITOLO V.

Tommaso Campanella.

I.

Il *Telesio* fece scuola e crebbegli non poco onore contare fra i seguaci delle sue dottrine *Tommaso Campanella* frate domenicano. Di quindici anni cominciò costui a dubitare delle filastrocche peripatetiche che gl' insegnavano i suoi frati. Lesse e comperò insieme i chiosatori d'Aristotile, e le sue dubitazioni s'accrebbero. Scorse allora il testo d'esso Aristotile, di Platone, di Galeno, di Plinio; i libri degli stoici ed i Telesiani, *e gli confrontò,* al suo dire, *col libro magno della natura, onde rilevasse quel che le copie avevano di somigliante con l'autografo.* Ancor giovanissimo, s'accorgeva delle pessime pratiche e modi introdotti nel filosofare, per lo che dettò il libro suo circa l'*investigazione,* riprovando i metodi delle scuole e

statuendo, in fra l'altre cose, che *la definizione è soltanto inizio d'insegnamento ed' epilogo di scienza da esporsi altrui, quindi che ella è fine, non già principio di cognizione.* Al che aggiungeva, *i libri logici d'Aristotile essere piuttosto i libri gramaticali, avvegnachè non iscuoprono in nulla la natura della dimostrazione : la sua metafisica essere una semplice nomenclatura. Non dovere poi il filosofo, come gli stoici fanno, cominciare dall' interpretazione del nome, bensì dall' inquisizione della cosa.*

II.

A tali precetti metodici s'accompagnano quelli che espose nel libro, ove rendette conto *delle opere sue e della diritta maniera di studiare* da lui considerata. Opinò che due fossero i metodi o, a meglio dire, due le applicazioni del metodo naturale, l'una nella via inventiva e l'altra nella ragionatrice, la qual seconda applicazione può domandarsi più propriamente metodo dottrinale. *Questo presuppone la storia del proprio soggetto, e deduce le conseguenze con esatto concatenamento e ordinata brevità. Al metodo inventivo appartiene indagare la storia del soggetto, e va per modo analitico non presupponendo nulla, salvo i massimi universali. Prima opera nel filosofare è pertanto comporre la storia dei fatti non parziale, ma completa al possibile.* Sul che osserva che *per rispetto alla cognizione dei concreti, i libri e le scuole de' tempi suoi la insegnavano male e*

T. Campanellae. De libris propriis, et recta ratione studendi. Parisiis, 1642.

poco, e meglio era il cercarla coi proprj occhi nelle officine, nei campi, con la milizia, coi meccanici e altre genti operative. Al precetto poi del *Nisolio* di dover percorrere ogni autore e discutere lungamente quelle opinioni che pajono avversare le proprie, aggiungevasi dal *Campanella*, che *da una parte veruno autore e veruna scuola dovea riputarsi scevra d'errore, e dall'altra veruna opinione, benchè strana e assurda in sembianza, dovea senza acconcio esame rigettarsi.* In fine, chiamava l'esperienza *principio del nostro sapere e guida dell'intelletto, abbandonata la quale caddero sempre i filosofi in vani deliramenti, fidandosi alla virtù della fantasia, creatrice di accidentali simiglianze del vero.*

III.

Prodromus philosophiae in istaurandae, etc. Francof. 1617.

E se il *Telesio* concepì la riforma delle discipline naturali, venne al *Campanella* ardimento di estendere quella a tuttequante le scienze, e prima ideò una compilazione e distribuzione nuova dello scibile; essendochè egli sentiva doversi incominciare dal raccogliere il noto e fornire il censo della ricchezza intellettuale. Egli pose in cima di tutto il sapere la metafisica, come scienza universalissima. Divise poi le dottrine in razionali e reali, cioè in quelle che tengono più al soggetto conoscitore, e in quelle obbiettive, che studiano la natura degli esseri materiali: a queste due serie di teorie facea succedere le scienze operative e

pratiche, le discipline e le arti. Comunque tale distribuzione possa parere a taluni non buona o manchevole, noi non ci peritiamo a giudicarla migliore di quella ideata da *Bacone di Verulamio* che ripartì lo scibile in Istoria, in Poesia e in Filosofia per rispondenza con la memoria, con l'immaginazione e con l' intendimento. Senzachè è massima lode del *Campanella* l'avere anteceduto ognuno nell' impresa, siccome l'attesta *Tobia Adamo* in un suo proemio all'edizione del *Prodromo*, quando pure non voglia citarsi un altro Italiano, vissuto un secolo innanzi, cioè *Angelo Poliziano*, il quale in un picciol libro da lui intitolato *Panepistomenon* immaginò un albero distributivo di tutte le scienze, ove cedendo ai pregiudizi allora predominanti, divise lo scibile in tre grandi categorie, Teologia, Filosofia, Divinazione.

Angeli Politiani opera. Lugduni, 1536 nel V. II.

IV.

Ma sommo e difficile concepimento del *Campanella* fu di applicare le dottrine metodiche alla filosofia razionale: e di vero non gli rimase sconosciuta alcuna di quelle massime che governano felicemente la scienza. Cominciavano gli antichi dall'osservazione del mondo, anzi dell'universo, e pervenivano, come potevan meglio, all'uomo: non così il *Campanella*, a cui piacque di rivocare in considerazione il dogma Eleatico della qualità subbiettiva di tutte le conoscenze, e situare in quella il fonte della

prima certezza e il cominciamento naturale di qualunque analisi filosofica; donde che egli fece capo all'uomo, e da lui procedè per una via critica allo studio del mondo e dell'universo. E arrivò a questo concetto nell'indagare che fece l'unità dell'umana scienza: attesochè egli rilevò, che *in ciascuna umana ricerca ricorrevano certe nozioni e certi principj, come dell'essere, del tutto, della necessità, della cagione, del vero e simiglianti, e che circa tali cose una scienza dovea sussistere, la quale essendo appunto universalissima niente presupponeva di certo e di cognito, e perciò dovea lasciar dubitare al filosofo eziandio della propria esistenza.* Partì adunque il *Campanella* dal dubbio metodico universale, e in quattordici capitoli espose ordinatamente e con acutezza mirabilissima tutti gli argomenti dello scetticismo. Entrò poi nella rifutazione di ciascuno, e conchiuse la *possibilità della scienza*, appoggiandosi sulla realità assoluta del sentimento del proprio essere: perciò scriveva: *Il sentimento che ha ciascuno della propria esistenza è il punto dal quale l'umana ragione prende le mosse. Laonde stimiamo noi doversi filosofare con la scorta sola del senso, come la certissima di tutte. Errò Aristotile annunziando e credendo che il singolare non faccia scienza; qualunque singolare, in quanto viene sentito, è forza che sia vero e certo: ne abbiamo pertanto una notizia necessaria, vale a dire scientifica. Ben dee dirsi che noi non sappiamo le cose quali*

Universalis philosophiae, etc. Parisiis, 1638. Nella prima parte; *et Philosophiae rationalis et realis partes V.* etc. Parisiis, 1638. Particolarmente nella Logica.

esistono in sè, ma quali ci appariscono; tuttavolta quell'apparenza fa vero scibile, perchè in essa è vera entità: adunque sentire è sapere. E qui importa riflettere che la parola *sentire* suona pel *Campanella* diversamente da quello che pei sensisti moderni, a cui vale solo quanto percezione d'oggetto esterno ricevuta per l'azione degli organi. Ma sentire nel largo significato latino esprime talvolta qualunque fenomeno interno della coscienza e qualunque atto avvertito di nostra mente; nella quale accettazione è altresì adoperato più d'una volta dal nostro filosofo.

In sì fatto modo determinò il *Campanella* l'oggetto, il fine e la possibilità della scienza, e proclamò il principio metodico, il quale prescrive, da dove abbia quella a intraprendere il suo cammino, e qual sorta di certezza abbia a tenere per misura e per saggio di tutte l'altre. Appresso, per iscandagliare l'estensione, la legittimità e le origini del sapere umano, oggetto della prima filosofia, sentì l'uopo di ben ponderare la validità e l'uso delle potenze conoscitive, e confessò che *discuoprire la natura delle cose è molto arduo, ma assai più i modi coi quali ci facciamo a conoscerle. Essendochè immensa difficoltà risiede nel prescrutare la natura dell'anima e le sue operazioni, quasi che insensibili e inescogitabili; onde avvenne fino qui che i fabbricatori degli istrumenti artificiali del nostro sapere non costruirono quelli conforme all' indole e agli atti dello spirito,*

ma con l'arbitrio e col dettato dell'autorità. Nè Aristotile andò esente da questa colpa; avvegnachè egli non cominciò, siccome dovea, dallo studiare i mezzi e le guise d'intendere, e che sia mai il soggetto conoscitore, e quale e quanto il valore dei massimi universali.

V.

Vedesi da coteste parole quanto lucidamente fu compresa dal *Campanella* l'opportunità di quella dottrina, che i moderni seguono a nominare con Kant, Filosofia Critica. Nè altrimenti voleva egli construirla che per mezzo della storia psicologica e dell'osservazione induttiva. Dopochè, ei sperava salire alla considerazione dell'essere e alla dichiarazione della natura e dell'autorità degli universali supremi. E già avea incominciato il *Telesio* a tracciare una descrizione minuta dei fenomeni intellettuali e dell'azione degli organi. Il *Campanella* vi arrecava più maturità di giudizio, additando spesso la insufficienza delle opinioni che pretendevano spiegare i fatti dell'intelletto con languide comparazioni tirate dai fenomeni materiali, e sopprimendo i vani supposti che osano indovinare le prime idee e i primi giudicj del neonato, cosa venuta dopo di lui in frequente costume. Per tutto questo egli proclamò che *intendeva far cammino fra gli scettici e fra i dogmatici; gli uni pazzamente ostinati a negare qualunque realità, gli altri confidentissimi a spiegare ogni cosa. Nè tampoco volea procedere con gli*

empirici, i quali pretendono ragionare per le sole apparenze variabili, accidentali e fuggevolissime. Sussistere delle verità costanti e apodittiche, e queste risiedere negli universali supremi. Di cui il principio e la materia è l'intimo senso e il testimonio di tutti gli uomini, e l'uno e l'altro formano il fondo dell'umana esperienza. Che se il *Campanella* avesse posti ad effetto con esattezza e sempre cotali sue sentenze metodiche, e sopra tutto avesse fuggito i labirinti ontologici, egli sarebbe riuscito, a quello che ne giudichiamo, il principalissimo dei filosofi; ma forse ciò era in quel secolo molto al disopra della possibilità.

VI.

Ora, quantunque il *Campanella* determinasse con somma felicità e meglio d'ognuno al suo tempo l'idea vera del metodo filosofico, tuttavia altri non pochi Italiani segnavano orme assai simiglianti alle sue nel soggetto medesimo. Citeremo più singolarmente il *Patrizio*, a cui l'amore delle astrattezze Platoniche non tolse punto di riconoscere la bontà di certi precetti metodici; però scriveva, *moltissimi filosofi avere discussa la natura del bene, niuno quella del vero, e nondimeno tal discussione essere la fondamentale e la prima d'ogni filosofia.* Certo con questo egli volle esprimere la necessità di cominciare dalla filosofia critica; quindi pose innanzi l'assioma, *doversi filosofare sempre da un primo cognito infallibilmente vero e certo*;

Discussionum peripatet., 1571, nel lib. XIII del t. I.

Panaugiae, lib. XVIII.

il primo cognito essere nella sensibilità. I particolari sensibili farsi dunque strada alla più alta filosofia; ma non credere egli con Aristotile che dalla semplice collezione dei particolari concreti si possa trar fuori tutta la scienza dell'universale e del necessario; l'uomo doversi per ciò sollevare alla contemplazione dell'essenze astratte. Con le quali cose il *Patrizio* stabilì, anzi a tutto, il canone della certezza assoluta e del misurare a quella ogni forma di verità: contraffece all'uso di assumere le verità generali, come esordj di prima scienza, e pose innanzi l'osservazione dei fenomeni e l'esperienza induttiva; infine, guardando allo scopo altissimo della prima filosofia, dannò il metodo di tutti coloro, i quali presumono spiegare con l'esperimento puro empirico i principj supremi della ragione.

Con tali massime savie ed eterne del metodo filosofico, concordarono assai scrittori di quell'età; e d'alcuni abbiam fatto cenno più sopra, altri verranno altrove al nostro proposito.

CAPITOLO VI.

Leonardo da Vinci.

I.

Raccogliendo quello che fino qui si è indicato circa le opinioni metodiche degli antichi Italiani, discernesi ch'ei s'erano avveduti assai bene del bisogno di ravvicinarsi ai documenti

della natura, come che questi non venissero tutti riconosciuti, o non tutti almeno praticati con senno. Escogitavano il cammino induttivo, ma non sapevano nettamente tracciarlo. Chè anzi era difetto comune l'indurre precipitosamente da pochi particolari e spesso col filo di deboli analogie. Nè solo gustavano così l'osservazione induttiva, ma il frutto smarrivano da ogni esperienza futura; attesochè la piegavano e adattavano a forza ai principj generali usurpati. Nientedimeno invalsa era per tutto la massima che il fatto dovea prestare il fondamento d'ogni investigazione. Del resto, si abbattevano le astrattezze peripatetiche, senza tenersi disciolti per ciò dagli inviluppi d'una ontologia nuova, poco migliore dell'antica. Nè cessava ancora il costume di compiere e dilatare le teorie per sillogismi, e ripetere le discussioni in luogo dell'esperienze. Ma la vecchia baldanza di ogni cosa sapere e spiegare non teneva più testa; per lo contrario s'intendevano i filosofi confessare di buon grado l'ignoranza loro e l'esigue forze della ragione. E già il *Pomponaccio* avea scritto, circa l'intrepidezza con cui i cattedranti presumevano ribattere obbiezioni di fortissimo pondo, *chiaro si vede essere coteste illusioni e non risposte, e la ragione non ascendere a dicifrare cotali misteri.* Il *Bruno* chiamava le conoscenze umane, *ombre di verità e termini di relazione;* e simili frasi leggiamo altrove. Il dubbio metodico era pure apparso utile, anzi necessario a più d'uno oltre

De fato, libero arbitrio, etc. Basil. 1525, nel lib. III.

il *Campanella*: ed esso *Bruno*, quantunque audacissimo ragionatore, sentenziava che *ognuno il quale fosse desideroso di bene filosofare, dovea da prima accogliere il dubbio di tutte cose.* E in ciò gli Italiani del cinquecento non altro fecero se non che replicare con più istanza, e praticar meglio un vecchio dettato de' loro maestri. Imperocchè S. Tommaso scriveva alcuni secoli innanzi: *coloro i quali cercano il vero non considerando prima i dubbi occorrenti, somigliano quelli che vanno, senza punto sapere il dove.* Il *Bruno* poi, dando l'esempio di scrivere volgarmente in materie d'astrusa sapienza, facea divenire la speculativa di più in più popolare; e proibendole di parlare, come dal tripode, la sforzava a seguire il buon senso della moltitudine.

Metaph. lib. III.

II.

Ma nel frattempo di ciò fioriva in Italia una schiera elettissima di sapienti, la quale, mentre i filosofi titubavano, giva nelle scienze fisiche aderendo di punto in punto ai precetti puri del metodo naturale, e apparecchiava per via più spedita la grande e durevole restaurazione. In capo a costoro splende il nome di *Leonardo da Vinci*. Fu egli contemporaneo del *Valla* e anteriore di mezzo secolo e più al *Nizolio*, all'*Aconzio*, al *Telesio*: e tuttavia sentì tanto innanzi nell'arte metodica naturale che ben dovrebbe, tenuto conto della sua anzianità, salutarsi autore e insegnatore di quella, se gli

Essai sur les ouvrages phisico-mathématiques de Leonardo da Vinci, ec., par B. Venturi. Paris, 1797.

scritti suoi fossero meglio conosciuti, e il popolo avesse uguale capacità di giudicare i titoli del sapiente come l'opere dell'artista. I tempi in cui meditava *Leonardo* sì grandi cose erano pur tanto miseri rispetto agli abiti della mente, che troviamo scritto da lui in alcuna parte: *oggidì, oh quanta pazzia! ridesi di un uomo, il quale voglia imparare piuttosto dalla natura medesima, di quello che dagli autori che le sono discepoli!* Parecchi suoi coetanei aveano taluna volta praticata felicemente l'osservazione induttiva, e aggiunta perciò alcuna bella scoperta: ma questo accadeva in loro per virtù sola d'ingegno, non per istudj metodici: e quelle scoperte giacevan frammiste a errori enormissimi come granelli d'oro nel fango. Così, verbigrazia, è incontrato a *Gianbatista Porta*, così all'*Agrippa* e al *Cardano*. Acuti, regolati e mirabili osservatori riuscirono il *Cesalpino* nelle cose botaniche e il *Fracastoro* in parecchie materie fisiche. Il *Maurolico* e il *Tartaglia* apparirono eminenti nelle matematiche, l'*Eustachio* e il *Faloppio* nell'anatomia. Ma di questi porzione trattò discipline speciali, e volte di necessità o alla dimostrazione geometrica, o all'osservazione fenomenica empirica, e porzione fu al *Vinci* posteriore di lungo tratto. A ogni modo vennero soltanto da lui concepite perfettamente ed esercitate tutte le gradazioni e le regole dell'arte inventiva. Tenne per primo assioma *che sola interprete della natura fosse la esperienza. Mai da lei non riceversi inganno.*

Bensì il giudicio nostro s'inganna aspettando effetti ai quali l'esperienza rifiutasi. Questa dunque è mestieri consultare mai sempre, e ripeterla e variarla per mille guise, finochè ne abbiam tratto fuori le leggi universali; imperocchè la sola esperienza può provvederci della notizia di tali leggi. E altrove: *Tratterò tale argomento, ma dianzi farò alcuni esperimenti, avendo io per principio di citar prima i fatti sperimentali e poi di mostrare donde nasce che i corpi sono costretti operare in certa guisa o in cert'altra. Ed io credo che questo metodo sia sempre da seguitarsi in ogni ricercamento di fenomeni. — Se tu dirai che le scienze che principiano e finiscono nella mente abbiano verità, questo non si concede..... che in tali discorsi mentali non accade esperienza, senza la quale nulla dà di sè certezza.* — Eziandio tenne massima che *sempre torni a utile dell'ingegno acquistar cognizioni comunque elle sieno, da che ei si potrà in appresso scegliere le buone e scartare le inutili.* Con tale persuasione non fu uomo al mondo che osservasse più di cotesto *Vinci*, nè fu oggetto per avventura su cui non ponesse una lunga meditazione. Speculava intorno le picciole cose di pari che intorno le grandi con fina diligenza e ordinatamente, onde consigliava altrui *di cominciare lo studio d'ogni subbietto dalle particole di quello e non andare alla seconda, se innanzi non si ha bene nella memoria la prima; e ti ricordo,* grida al discepolo, *che impari prima la diligenza che*

Trattato della Pittura, *edizione romana*, 1817.

la prestezza. Nè per questa minuzia d'analisi perdè d'occhio le grandi sintesi, e procedette a maniera empirica; per lo contrario indusse egli e generalizzò quanto alcun altro dimostrativo filosofo. E incominciando dall' invenzione di mille industrie praticali e di ordegni mirabilissimi per uso di guerra o di altre bisogne civili, salì a poco a poco alla investigazione delle leggi supreme dell' idraulica e della meccanica; e abbondano nelle sue carte i grandi concetti sulle più larghe verità dell'ottica, della geologia, della fisica teorica e della sperimentale, fin a precedere in più scoperte Halley, Keplero, Copernico e somiglianti gran genj.

CAPITOLO VII.

Galileo.

I.

Ma nella via aperta dal *Vinci* entrò alla per fine il massimo *Galileo*, al quale era sortito di compiere gloriosamente la restaurazione italiana. S' ingannerebbero assai coloro che riputassero aver ciò fatto *Galileo* per istinto di natura felicissima e non altrimenti per lume acquistato di filosofia, e per disamina lunga e ponderata sopra la condizione delle menti umane. A costoro vogliamo che sia risposto coi libri medesimi del *Galilei*, ove in cento parti s' incontrano testimonianze delle lunghe meditazioni sostenute da lui sopra il metodo. Il per-

chè, quando per suo infortunio acconsentì tornare in Toscana ai servigi dei Medici, pretese di essere nominato non matematico soltanto, ma filosofo, e ne fece istanza speciale, allegando per ragione *l'avere egli studiato più anni in filosofia che mesi in matematica.* Nel *Saggiatore* ci fa sapere come avea discoperto che le qualità secondarie dei corpi tengono solamente lor residenza nel soggetto sensitivo, e per la parte del soggetto esteriore non sieno altro che puri nomi, sicchè rimosso l'animale sieno levate ed annichilate tutte queste qualità. Nel discorrere poi delle forze, del vôto, dello spazio, delle cagioni e dell'altre supreme generalità, spiega un acume tanto maraviglioso e una tal sicurezza di abito, che mostra lo studio provetto di quelle materie e singolarmente dei principj regolatori, ciascuno dei quali andò cimentando coi fatti e con la penetrazione del suo giudicio.

Venturi, Memoria di Galileo. *Modena*, 1818, vol. II, p. I,

II.

Ma il suo grande proposito fu una riforma integrale del metodo, senza cui non credeva poter prosperare alcuna parte dello scibile; e per ciò scriveva ch'*ei s'affaticava d'accordare qualche canna dello scordato organo della filosofia : nè questo sarà armonizzante davvero fino che si vorranno mantenere scordate quattro o cinque canne principali che danno il suono a tutte le altre.* E bene per l'appunto si poterono contare qui sopra da noi quattro o cinque errori metodici, dai quali continuavasi ai

Galileo, opere : *Padova*, 1744 — Delle macchie solari. *Bologna*, 1655.

tempi del *Galilei* a perturbare gli ingegni e gli studj: come certa inclinazione a confidarsi all'autorità, onde che sclamava sdegnosamente il nostro filosofo: *l'autorità dell'opinione di mille nelle scienze non valere per una scintilla di ragione di un solo. E che verissima è la sentenza d'Alcinoo, che il filosofare vuol essere libero.* E contro l'altro uso di far note e disputazioni sul cognito, e nulla indagare di più intorno l'incognito, asseriva con pari sdegno, l'orgoglio non meno che l'infingardaggine fare inetti gli uomini de' suoi tempi a investigare conclusioni nuove e vere, e a formare di esse nuove dimostrazioni, e loro esser più facile il trovare testi e il confrontare luoghi. E scorgendo d'altra parte, siccome i precetti dell'*Aconzio*, del *Valla*, del *Nizolio*, del *Telesio*, del *Campanella* non bastavano punto a rimuover gl'intelletti dalle male invecchiate usanze, si persuase che il simigliante sarebbe accaduto a lui, qualora avesse ristretta l'opera sua a promulgare e discutere le dottrine del vero e buon metodo, senza ajutarle con nuovi esempj. E ch'egli fosse in ciò sapientissimo venne dimostrato poco di poi da Cartesio, il quale contro i precetti numerosi e recenti dei filosofi razionali, propalò di nuovo e rimise in costume le dimostrazioni *a priori*, le astrattezze assunte per realità e le ipotesi accettate per teorie.

Lo Spettatore, Dialoghi di scienza nova, e altrove.

III.

Vide altresì il *Galilei* non darsi certa scienza

metodica innanzi di avere fondata una scienza dell'intelletto, e in quel mezzo tempo non rimanere agli uomini altro sussidio efficace, salvo il ritornare con docilità ai dogmi del senso comune. Pertanto fu sua intenzione di restituire l'amore e le pratiche del metodo naturale, rilevarne con perspicacia le regole, e in fine farlo ridivenire patrimonio del popolo, e con l'ajuto deliberato delle moltitudini perpetuarne il dominio. Per questo terzo divisamento tenne la più parte delle maniere Socratiche. Di fatto non usò mai di filosofare con pitagorico sopracciglio, ma con semplicità somma e con soave domestichezza; e le cose gravi e nascoste facea piane a tutti con industri similitudini: laonde egli medesimo lasciò scritto, che *solevano dire di lui* che *per certo suo natural talento sapeva alcuna volta con cose minime, facili e patenti esplicarne altre assai difficili e recondite.* Medesimamente, accettando le ragioni e i principj de' suoi avversarj, se ne valeva con gran destrezza per combatterli ed espugnarli ne' loro stessi trinceramenti. Non solo scrisse volgare, ma elegante e facondo, e per la via delle lettere conduceva i giovani al senso squisito ed ingenuo del bello e del vero. Niuna sorte poi di studj tornava più idonea per raddrizzare gli ingegni e tor loro le male pieghe quanto le discipline naturali: a cagione che ogni sofisma e ogni avvolgimento di parole non può prevalere contro l'evidenza dei fatti; e diceva egli che *alla manifesta esperienza si debbono pos-*

porre tutti gli umani discorsi: e che la logica è istrumento prestantissimo a conoscere se le dimostrazioni già trovate procedono concludentemente, ma incapace affatto a trovar nulla di nuovo : di guisa ch'egli forzò gli stessi peripatetici, avversarj suoi, a discendere all'osservazione e a instituire esperienze, come l'attestano per esempio i *Circoli pisani del Berigardio.* Prestavano poi le naturali discipline occasione e speranza di scoperte mirabili atte a svegliare la umana curiosità, eziandio quella del popolo; e così accadde : imperocchè all'invenzione del telescopio, al nuovo sistema dei cieli, ai nuovi esperimenti sul moto si scossero le moltitudini, e presero voglia di sapere più avanti. Un altro bene veniva sorgendo dagli esempj offerti da *Galileo*, e questo era di far persuaso ciascuno che le naturali maraviglie sono per tutto, e che materia da meditare non manca , solo che giriamo l'occhio o stendiamo le mani. Così fece andare in obblio l'adagio perniciosissimo dei filosofi, che i minuti particolari non formano scienza : e più volte notò siccome poneva le sue indagini in soggetti falsamente reputati comuni e frivoli, e soggiungeva che in ciò i suoi avversarj contrastavano allo stesso loro *Aristotile, in cui è da ammirarsi sopra tutte le cose il non aver egli lasciato, si può dire, materia alcuna degna in qualche modo di considerazione ch'ei non abbia toccata.* In fine dall'amore, che il *Galilei* si travagliò di diffondere, delle naturali discipline nasceva di forza questo

utile, che in esse i fatti medesimi succeduti contro i nostri supposti divengono la migliore scorta dell' intelletto, perchè avvisandolo delle sue false concludenze l'astringono a rimanersi cauto l'un dì più che l'altro, e a riformare quando le sue osservazioni e quando i suoi sillogismi. E appunto quello che dal *Galilei* veniva desiderato soprammodo era di metter nell'animo di ciascuno la circospezione, la lentezza e la maturità dell'arte induttiva. Ei chiamò il dubbio, *padre delle invenzioni e strada di verità*, e asseriva, *tale essere la condizione umana intorno le cose intellettuali che, quanto altri meno ne intende e ne sa, tanto più risolutamente voglia discorrerne; e che all'incontro la moltitudine delle cose conosciute ed intese rende più lento e irressoluto al sentenziare*. Imperocchè, *trattandosi della scienza che per via di dimostrazione e di discorso umano si può dagli uomini conseguire*, ei teneva per fermo *che, quanto più essa parteciperà di perfezione, tanto minor numero di conclusioni prometterà d' insegnare, tanto minor numero ne dimostrerà*. Quindi dobbiamo assai volte contentarci di semplici confutazioni *e di sapere quello che una cosa non è, riuscendo più facile di convincere il falso di quello che di mostrare il vero*; come ancora *dobbiamo contentarci di venire in notizia di alcune affezioni delle sostanze naturali. Il tentar l'essenza* l'avea *per impresa impossibile e per fatica vana. Ridevoli del pari* sembravano a lui *quelle sim-*

patie e antipatie, le qualità occulte, le influenze ed altri termini usati da alcuni filosofi per maschera della vera risposta, che sarebbe: Io non lo so. Nacque da tali massime del *Galilei* che mentre i contemporanei suoi cercavano nella fisica la metafisica, egli s'astenne affatto di tentare la spiegazione di quelle cose, ove nè i sensi potevano, nè i ragionamenti bastavano. Chè anzi, parlando degli infiniti, del continuo, degli indivisibili, dell'uno e d'altre tali passioni dell'essere metafisico, veniva espressamente provando l'inganno che noi ci facciamo nello stimare d'intenderle. E quando pure traeva dal concetto universale, da lui ordinato, del sistema celeste congetture probabilissime, non pertanto le chiamava temerità. Da ciò avvenne che le scienze moderne, tuttochè progredite in immenso, mai nol sorpresero in falso, se non forse in una o due opinioni meramente congetturali.

IV.

Macchie lunari. — Discorso sulle comete, e *altrove.*

Niuna parte lasciò del metodo senza esempio e senza precetto. Nel discorso delle Comete additò il modo di eliminare le erronee interpretazioni, di valutare le congetture, e di dar luogo a ipotesi profittevoli. In più d'un trattato e massime negli scritti polemici insegnò come si raccolgono e pesano le analogie, e come dal loro complesso, o, a dir meglio, dall'approssimazione loro all'identità si perviene al criterio della certezza. Insegnò a ripartire gli studj ed a limitarli, schivando il vizio del secolo il quale

correva presso alle enciclopedie e alle spiegazioni fantastiche di tutto il creato. E non per questo il *Galilei* mancò di salire alla investigazione delle verità universali e alla sintesi ultima delle sue stupende teoriche. Ma bene associando l'esperienza al ragionamento si sforzò sempre di elevare i suoi trovati alla forma scientifica, e desiderò *con Seneca di penetrare la vera costituzione dell'universo*; nè d'altra cosa si compiacque meglio e più spesso quanto d'avere raccolta la intera statica sotto il dominio d'un solo principio. Bensì non si tenne dal biasimare acremente l'abuso enormissimo che gli speculativi facevano del principio delle cagioni finali, e notò quanto sia pericoloso il determinarle: specialmente che gli pareva essere una strana ambizione e ridevole quella degli uomini di trasfondere nell'universo le idee loro peculiari del bello, del buono, del perfetto e di simiglianti. Nè chi non legge i volumi suoi intentivamente potrebbe di leggieri persuadersi quanto profondissimo fosse nel metodo dimostrativo, quanto arguto a trarre dai raziocinj conclusioni rispondenti a capello al valore delle premesse; imperocchè solea dire che *nelle dimostrazioni necessarie o indubitatamente si conclude, o inescusabilmente si paralogizza*; e noi siamo instrutti da lui medesimo siccome la invenzione ammiranda del telescopio cadde nel suo pensiero per mera virtù di ragionamento. Pel che si vede con quanto più dritto e ragione potevasi da *Galileo* proferire

Nunzio Sidereo.

quel detto cospicuo di Bacone, che *il metodo empirico essendosi alla per fine maritato col razionale, composte si sarebbero a pace le intelligenze mortali.*

De augumentis scientiarum Praephatio.

V.

Sotto queste regole distribuì *Galileo* il metodo naturale, i cui fondamenti non credè che fosse ancor tempo di mettere in disputa; laonde circa quelli diceva, *parersi verificare il detto di Platone, che la nostra scienza altro non è che una certa ricordanza di proposizioni da noi benissimo intese e per sè stesse manifeste.* La pratica ch'egli insegnò delle regole metodiche fu poi sì compiuta che in niuna età e da niuno si è adoperata mai la migliore. E quello che la sua scuola mostrò di sapere circa l'arte di coordinare insieme l'osservazione, l'esperienza e il ragionamento, sia per l'acutezza e diligenza analitica, sia per l'amplitudine e profondità della veduta sintetica, non troviamo che venga uguagliato da alcun lavoro moderno; e sopra ciò faremo parola altrove. *Galileo* reputò saviezza necessaria a' suoi tempi il non escire dai fenomeni fisici, imperocchè le condizioni degl' ingegni non eran per anco sì prospere da arrischiarli nelle spinose controversie delle dottrine razionali. Ne tenne per altro lunghi ragionamenti con l' Hobbes, il quale s'era condotto in Firenze appositamente per consultare la sapienza del venerando vecchio. E questi lo consigliò del metodo che aveva a seguire per

Lettera al Nardi.

Targioni. Notizie degli aggrandimenti delle scienze fisiche, *nel vol.* II.

approssimare le teoriche speculative all'evidenza geometrica: sebbene poi l' Hobbes mescolasse le ipotesi alle induzioni e facesse troppo leggiere indagini sulla storia naturale dell'intelletto.

VI.

Così i nostri Italiani antichi davano termine al riordinamento del senno umano; e per vero il *Campanella,* il *Vinci,* il *Galilei* e gli altri soprannotati s' imbatterono in terreno dispostissimo a ben nudrire il seme gittatovi. Di fatto non è poca maraviglia osservare, come all' indole degl' Italiani sia convenuta sempre una filosofia positiva e un metodo certo, sperimentale: e questo solo per avventura ha impedite le opinioni platoniche di poter gittare nella Penisola salde e profonde radici: per lo che se la natura elevata e gentile degl' Italiani accostavali al principe dei razionalisti, la natura tanto severa del loro giudicio ne li ritraeva; onde leggiamo nel *Tasso,* passionatissimo di Platone, *io sono usato di seguire la dottrina dei peripatetici.... e quantunque assai spesso da non usato piacer preso mi vada avvolgendo nelle cose scritte da Platone e quasi per le sue vestigia medesime, nondimeno ciò mi avviene piuttosto per vaghezza dell'eloquenza che per amore della sapienza.* Per lo contrario a mantenere sì ostinata e sì viva l'autorità di Aristotile due cose hanno soprattutto avuto efficacia fra noi: l'una è stata di riporre egli la prima fonte di ogni sapere nel fatto sperimentale, l'altra di

Il Cataneo, ovvero delle conclusioni.

pronunciare che gli universali tutti quanti si formano per induzione. E perciò il *Patrizio*, voglioso d'innamorare l'Italia del razionalismo platonico, s'affrettava di proclamare ch'egli intendeva ascendere alla regione delle *idee* sperimentando e inducendo: *Giordano Bruno*, quel sì temerario dogmatizzante, abbiamo veduto che spesse volte arrendevasi alle leggi dell'induzione e cercava nei fatti del senso intimo i dati sperimentali delle sue tesi ontologiche. Il perchè nessuno in quel primo risorgimento di ogni ragione di scibile pensò a ristorare la logistica di Zenone e di Proclo, siccome fecero i Cartesiani, e proclamarla solo e vero cammino di scienza, ma ciascuno s'attenne più o meno severamente all'arte sperimentale e induttiva, la quale nel mentre che era discussa dai filosofi razionali e praticata nelle fisiche dal *Vinci* e dagli altri summentovati, veniva eziandio introdotta con ingegno squisito e non superabile da *Nicolò Machiavello* nelle materie politiche e storiche.

Nova de universis philosophia, in qua Aristotelica methodo, ecc. Ferrar. 1591.

CAPITOLO VIII.

Di Bacone e di Cartesio.

I.

Per ciò che si è ragionato in fino qui non si vuole da noi menomare la gloria di *Renato Cartesio* e di *Bacone da Verulamio*, attesochè l'onore della patria nostra non dee crescere

per rapina, nè per arte d' invidia. Pochi uomini tanto sommi, quanto furono *Bacone* e *Cartesio* si rincontrano nelle storie di tutti i popoli. Solo noi pretendiamo ch'ei non hanno anteceduto e istruito gl' Italiani nelle dottrine metodiche, ed eziandio che rispetto a queste la dottrina italiana inculcata dal *Valla*, dal *Nizolio*, dall'*Aconzio*, dall'*Erizzo*, dal *Campanella*, e perfezionata dal *Vinci* e dal *Galilei*, supera di compimento e di utilità gl' insegnamenti di *Bacone* e quelli di *Renato Cartesio*. Di fatto perciò che risguarda l'antecedenza del tempo occorre solo di confrontare le età e le pubblicazioni dei libri, e si vedrà p. es. che *Renato* mandò fuori il libro suo sul Metodo, quando *Galileo* toccava la decrepitezza, e *Bacone* pubblicò il *Nuovo organo* molti anni dopo la diffusione degli scritti del *Galilei*, il quale da buona pezza indietro avea fondate scuole in più luoghi e propalate le sue scoperte: e mentre di queste tutto il mondo parlava, la fama e le opere di *Bacone* non escirono per lungo tratto dai confini della sua isola. *Il Nuovo organo* e il libro *Della dignità delle scienze* racchiudono senza dubbio concetti alti e nuovi e fecondi sul movimento degl' intelletti e massime sopra l'arte induttiva. Le altre parti del metodo giacquero o non discusse o informi. Ma le tavole che *Bacone* propose onde si osservino e raffrontino bene i fatti riescono di tale e tanto imbarazzo, che niun fisico ha stimato servirsene; ed esso *Bacone* le dimentica, allora quando in-

Cousin, cours de l'Hist. de la philos., nel vol. II.

segna ad instituire esperienze, il che adempie assai vagamente e senza principj determinati, come colui, il quale non può corroborarli del proprio esempio e delle pratiche cognizioni; imperocchè nè giunse mai a disascondere alcun secreto della natura, nè si salvò da errori gravi, copiosi e taluna fiata esorbitanti. La quale soverchia astrattezza e indeterminazione de' suoi principj tolse loro molta efficacia: nè chi prende a leggere nei libri di *Cudwort* e di *Moro-Grew*, di *Wisthon* e di *Woodvard* s'accorge che con *Bacone* fosse comparsa fra gl'Inglesi una scuola di migliori filosofi. Perciò avvenne che Davide Hume, concittadino suo, non dubitò di asserire per amore di verità che *nel tempo che in Inghilterra Bacone additava da lungi le strade, per le quali si va al vero, eravi in Italia chi, già entrato per esse, fatto vi aveva di gran cammino.* E chiamò *Galileo uomo degno dell'ammirazione di tutti i popoli.*

The history of Great Britain. V. I. Appendix.

II.

Perteneva a *Bacone*, disceso a trattare del metodo universale, segnare qualche traccia dell'esperienza psicologica. E d'altra parte come non sentì egli la necessità d'una filosofia prima, allorchè si mise a radunare e disporre l'umano scibile e a investigarne la suprema unità? conciossiachè la dottrina, di cui egli accenna nel terzo *De augumentis*, e ch'ei vuole denominare prima scienza, non guarda nè alle somme universalità, nè al fondamento comune di tutte le

conoscenze. Bensì parla di quegli assiomi che ogni disciplina possiede del proprio e i quali potrebbero servire eziandio ad alcun altro soggetto: *come nella musica, il principio che di certe dissonanze risultano certe armonie; il che si verifica pure nella politica.* Altra scienza prima concepì egli, alla quale competerebbe trattare del *più* e del *meno,* del *grande* e del *piccolo,* del *simile* e del *dissimile,* e così seguì. Ma ciò non si riferisce ad alcun suo concetto d'un'ontologia veramente filosofica, ma solo voleva sotto quelle rubriche disporre certe questioni strane di fisica universale: verbigrazia, che s'indagasse la ragione perchè le rose sono in copia tanto minore delle gramigne. E di vero quale importanza poteva attribuire Bacone agli studj speculativi e ai fatti della coscienza, se ripudiò il sillogismo e dichiarò della mente umana che *allorquando adopera nella materia e contempla la natura delle cose esteriori, conforma la sua azione al modo della materia medesima e da quella è determinata. Ma allora quando si converte sopra sè stessa, diviene simile alla tessitrice aragna, e lavora talune dottrine di apparenza mirabile, ma di uso frivolo e vano.* Però scriveva con molta ragione Tobia Adamo, *avere avuto notizia della grande restaurazione del filosofo inglese, e sapere che ella si fondava sulla dottrina dei sensi e dell'esperimento: cosa di già posta in atto dal Campanella: sapere egli di più, che molto instava Bacone sulle regole praticali e di questo*

lodarnelo assai: pure confermarsi nell'opinione che ben non s' insegni a entrare nelle storie particolari delle scienze speciali rifiutando la scorta della prima filosofia. Pertanto *Bacone* o vien giudicato qual uomo pratico, ovvero qual uomo speculativo. Se pratico, chi saprebbe mai anteporlo a *Galileo* e nemmeno uguagliarlo? Se speculativo, diciamo ch'egli non conobbe nè la natura, nè l' importanza d'alcuni principj, i quali furono conosciuti quanto pur bisogna dagl' Italiani filosofi avanti di lui e subordinati alle leggi del metodo naturale.

III.

Quanto a *Cartesio*, e per ciò che tiene legame con la direzione degli intelletti, è molto debito di lodarlo a riguardo della storia minuta che fa de' suoi pensamenti e per li quattro precetti, in cui vuole radunata e chiusa tutta l'arte del metodo. Però a cagione dell'astrattezza loro soverchia e del contenere virtualmente di troppe cose, niuna vi si trova determinata quanto conviene. Di fatto quelle sue regole furono piegate da lui e dalla sua scuola al metodo geometrico, dove che altri le adatterebbe assai bene alla induzione sperimentale.

Cartesio abbandonò subito, al secondo suo passo, la inchiesta dei fatti, nè seppe modo per ritornarvi dappoi. Così fu cagione che le scuole rinnovassero molti vizj della vecchia filosofia; come lo sprezzare la storia dei fenomeni particolari e chiedere metafisicando la

notizia apparente di quello che trasale ogni via di scienza. Laonde egli medesimo rimproverava al gran *Galileo*, perchè non mettesse mano a scuoprire e dichiarare le prime cagioni delle cose: medesimamente nudrì col suo esempio la vanità di fornire a un tratto la sintesi del creato e di fabbricarla sur un largo numero di supposti. Riprodusse altresì la jattanza dogmatica di tutto sapere e spiegare con perfettissima sicurezza, da che scriveva che quanto nel mondo gli era accaduto di vedere co' proprj occhi o d'apprendere dall'altrui testimonio non dubitava di dire che tutto, mediante i principj suoi, assai comodamente esplicavasi; pel che osò chiudere il libro suo *Dei Principj* con queste parole strane: *non essere fenomeno alcuno in natura al quale non sia data qui spiegazione.* Riferiscono taluni a *Cartesio* il merito sommo d'avere abolito il tirannesco dominio dell'autorità, e posto il dubbio metodico a guardia d'ogni prevenzione mentale, e incominciata la filosofia da dove si debbe e si può, cioè a dire dalla certezza dell'intimo senso; e distrutto l'abusivo principio delle cagioni finali, e da ultimo discoperta la condizione subbiettiva delle qualità secondarie della materia. Or di tutte queste cose noi abbiam rinvenuta la prima invenzione presso gli antichi Italiani.

Au R. P. Mersenne. Lettre CXI, T. II.

In dissertatione de Methodo.

IV.

Le massime del *Campanella*, sia intorno il metodo, sia intorno la filosofia razionale, giacciono sparse per opere voluminose, dettate con

istile arido e soverchiamente cattedratico e ingombro d'innumerevoli discussioni circa i dogmi peripatetici e le sottigliezze della Scuola; due cose ch'egli amò piuttosto confutare che ommettere. Per contrario, Renato, comparso dopo degl' Italiani, trovò le menti dispostissime ad applaudire al proposito suo di non voler nulla imparare nè dagli antichi nè dai moderni (cosa piuttosto bene simulata che vera), ma ogni *scienza* trarre dal proprio ingegno. Piacque altrettanto all'universale udirlo parlare di cose altissime con linguaggio piano ed ameno, senza alcuna grettezza scolastica, ma quasi per via di sociale intrattenimento. Felicissima era la più parte delle sue deduzioni; pochi, chiari, semplici i suoi principj; sottile e proporzionatissimo il legamento fra tutti gli ordegni della sua macchina. Piacque poi soprammodo avere, o creder d'avere in un libro solo la chiave di ogni scienza, d'ogni difficoltà e d'ogni mistero, e il sentirsi dire che studiare latini e greci importava nulla. Cose gradevoli a un tempo all'umana curiosità e all'umana pigrizia. Infine piacque alle fantasie un bello e nuovo sistema dei mondi creati, scritto con la penna dei geometri, e con sì fatta sublimità ordinato che pareva veramente signoreggiare l'universo. Tutto ciò rende agevole a concepire come *Cartesio* menasse fama sì grande e traesse dietro alle sue opinioni la famiglia intera dei filosofi.

V.

Renato e *Bacone* aprivano in Francia e in Inghilterra nuovi e profondi studj speculativi in quel mentre stesso che in Italia perivano. Il *Bruno*, il *Ruggeri*, il *Vanini* ebbero la morte sul rogo. Il *Pomponaccio* campò a mala pena dal carnefice; il *Campanella* fu prigione ventisette anni e torturato sette volte; altri perseguitati e spersi. Cadde così il nobile corso della filosofia italiana, la razionale innanzi, poi la naturale. Imperocchè dei discepoli stessi di *Galileo* pochi assai schivarono la povertà, i fastidj, e i maltrattamenti cui soggiacque il maestro loro.

CAPITOLO IX.

D'una scuola novella italiana.

I.

Di tal maniera visitando noi le storie del vario scibile, ci è paruto manifestissimo che gli Italiani entrati a riordinare il senno delle nazioni civili, restituirono in intero il metodo naturale e gettarono prudentemente le basi del filosofico. Se non che il primo propagò e fortificò poi le sue massime per l'opera delle nuove accademie italiane e pel concorso degli stranieri. All'incontro il buon metodo filosofico, appena vedutosi nascere, fu dall'empito delle persecuzioni impedito, e quindi dai mali abiti della filosofia cartesiana di nuovo contraddetto.

Le quali cose bene considerate da noi e fattone paragone frequente coi tempi moderni, ci fecero concludere in questo pensiero: Cioè a dire, che bella, grande e rapida utilità nascerebbe a ogni ragione di studj speculativi, se una scuola nuova italiana potesse costituirsi, a cui fosse a cuore principalmente di riattaccare il filo delle antiche dottrine astratte, siccome quelle, il cui primo intento e la prima opera fu di comporre l'*ottimo* metodo filosofico, piegando discretamente il metodo naturale alle condizioni proprie dell'essere loro, massime per ciò che si attiene alla Prima Filosofia. Nella quale impresa, secondo che da noi si scrisse più avanti, vedesi la sola ed unica *propedentica* capace di tranquillare la discordia interminabile dei sistemi e condurre la filosofia a un qualche stato definito e positivo di scienza. Diciamo doversi creare una scuola, perchè a nostro avviso la sola unanime operazione di molti ingegni può indurre e mantenere il dominio di certi principj e consuetudini, come eziandio per la copia e varietà degli effetti loro se ne può pesare il pregio con sicurezza ed in corto tempo. Questo pure sentirono gl' Italiani, quando per primi dettero esempio e ammaestramento di unire le forze individue degl' intelletti e multiplicarle per influsso reciproco, seguitando certe intenzioni e certe norme comuni. Così nacquero la Telesiana accademia e quella che il *Porta* fondò in Napoli, e l'altra del *Vinci* in Milano, e la Platonica alla corte de' Medici,

ed una eziandio più vasta, ma più occulta del *Pomponaccio*: quindi la romana de' *Lincei* e la fiorentina del *Cimento*, alle quali due ognun sa che il mondo civile va debitore della ricomposizione degli studj sperimentali. Per questi rispetti adunque noi invochiamo e desideriamo un *Rinnovamento della filosofia antica italiana*, non perchè andiam pensando, o che non sia al dì d'oggi filosofia alcuna nel Bel Paese, o ch'ella non segua per niente le traccie de' nostri avi. Chè anzi ci gode l'animo assai vedendola rifiorire bella, casta, assennata e riservatissima, per mano singolarmente di *Pasquale Galuppi*, uomo illustre e meritevole di succedere a tutta la fama dei pensatori Cosentini e di proseguire la sapienza del *Vico* e del *Genovesi*. Ma per qual cagione si vorrebbe stimare impossibile di ripetere oggi tutta la gloria della scuola antica italiana e riprendere la signoria degli studj speculativi, quale la tenemmo, a giudizio pure degli stranieri, per tutto il secolo sedicesimo senza contrasto e senza rivalità? che se da una parte ci sta in sugli occhi una lunga epoca di sventure e d'umiliazioni, dall'altra ci viene in memoria, essere le leggi della natura immutabili: e la natura ha costituita l'Italia patria felice della sapientissima delle nazioni.

II.

Dopo i quali voti, resta a noi di venir mostrando i pensamenti nostri particolari sopra

il soggetto, cioè su la ricostruzione del metodo filosofico riservato a una scuola italiana novella; poscia sul modo di applicar quello ad alcuna parte fondamentale della scienza, seguitando sempre e in tutto i vestigi del senno antico. Però non vogliono le nostre opinioni essere considerate come corpo di dottrina ben definita e compiuta, ma come linee e segni che possono a intelligenze molto migliori servire per punti di veduta intellettuale e per occasione di meditare. E in vero la materia è vastissima, nè pare a noi intraprendere poca cosa, se andremo contemplando sommariamente l'indole e la costituzione sua universale.

E prima notiamo che tre sono i gradi e le specie del metodo, cioè *generale*, *particolare* e *progressivo*. Il generale produce le regole rispondenti a qualunque bene ordinata opera dell'intelligenza in qual si voglia studio o soggetto. Esso poi diviene metodo particolare tuttavolta che sia applicato a materia speciale, e accomodato all'indole propria di questa, sotto la qual forma può ancora modificarsi e prendere natura gradatamente progressiva. Imperocchè nell'aumentarsi la cognizione delle materie proposte, quella dei mezzi e quella del fine, accade che molte verità osservate, divengono al tempo stesso un risultamento di scienza e un nuovo principio metodico per dirigere bene altre serie di osservazioni. Di guisa che sembra allora il metodo con la scienza compenetrarsi, e divenire insieme non più che una

cosa. Come nelle fisiche avere scoperta e misurata l'azione continua delle forze ambienti sui corpi è divenuto un principio metodico regolatore delle esperienze. E in filosofia avere provato che la notizia delle sostanze non può oltrepassare la regione dei fenomeni ha ritratto gl'ingegni da qualunque ricerca sulla natura intima ed essenziale delle cose. E questo è ciò che chiamiamo metodo progressivo.

Ora è facile persuadersi tali tre gradi del metodo naturale essere in piena e reciproca dipendenza l'uno dell'altro. Imperocchè il generale non porta frutto, senza il particolare, nè questo può ben conoscere i suoi attributi e le operazioni sue speciali, quando non sia derivato per idonea maniera dal primo; chiaro è poi che il terzo, cioè il progressivo, mette nel particolare le sue estese radici. Volendosi pertanto ridurre in buon lume l'indole genuina dell'ottimo metodo filosofico, mestieri è incominciare dalle nozioni del metodo generale.

III.

Su questo adunque sono da spendere le prime cure. Nè ci sembra da dubitare che di simile studio non debba avvantaggiarsi notevolmente ogni ragione di scienze, compresevi le naturali e le positive. Di fatto, se per la bontà e il numero delle loro scoperte, si giudica oggi da ognuno della bontà dei loro procedimenti, non per ciò si giudica di tutta la perfezione di cui essi procedimenti sono capaci

e altrove forse verrà a noi acconcio dirne alcuna parola. Certo, è cosa strana a pensare che mentre in questi ultimi secoli ogni arte, vogliamo liberale, vogliamo meccanica, ha procacciato di assottigliare e perfezionare i proprj strumenti, nè ha ommesso di scrivere libri sul miglior modo di adoperarli, l'arte sola di osservare e di ragionare sembra non aver ricevuto incremento alcuno notabile, e rimanersi quasi allo stato medesimo in cui la lasciarono *Galileo* e *Bacone*. Di fatto se ci porremo a riguardare i più grandi maestri dell'arte metodica, apparsi da *Galileo* e *Bacone* in poi, subito discopriremo che il lor massimo numero travagliasi intorno le regole pure del sillogismo, e niente insegna per dirigere, distribuire e connettere insieme un largo complesso di osservazioni, di esperimenti e di raziocinj. Taluni compongono elenchi di precetti tanto indeterminati ed universali da non produrre all'uopo alcuna proficuità; in fine taluni altri predicano dottrine logicali, ricavate ambiziosamente dai loro sistemi e impregnate più che mai dello spirito dogmatico di quelli, e tra sì fatti è l'*Hobbes*, il *Condillac*, il *Mallebranche*, i Cartesiani ed i Leibniziani. E tuttavia non vogliamo tacere una lode dovuta alla patria nostra, la quale è, che i soli Italiani sembrano possedere da qualche tempo alcuni trattati di logica, da cui si è scansato l'errore comune di meschiare insieme l'arte con la teorica, e da cui trovasi, a vero dire, insegnato il metodo naturale em-

pirico, salvo che in maniera troppo incompleta. E per esempio nella logica del *Genovesi* si scorgono per la prima fiata messi in disparte i sistemi ambiziosi d'ideologia e di metafisica e i consigli e i precetti si scorgono attinti semplicemente da una pratica illuminata. Se non che ella pure cotesta logica, versa, come le antiche, molto più intorno le idee di quello che intorno i fatti, più sull'arte di ragionare che sull'arte d'indurre, più su ciascun atto in particolare che sopra un ordine continuato di operazioni. Modernamente il *Gioja* ne' suoi cinque libri di *Elementi di Filosofia* ha sentito meglio il bisogno d'un' arte inventrice e investigatrice dei fatti. E, per vero, riboccano i libri suoi di precetti savi ed utili circa ogni parte dell'osservare e dell' inventare. Ma la divisione strana delle materie e il loro affastellamento, le spesse divagazioni, la notizia troppo scarsa e talvolta erronea dell'istoria naturale dell' intelletto, in fine la smania di convertire ogni cosa sotto la forma statistica, hanno recato disordine e scemato profitto ad un'opera nobilmente concepita per l' istruzione del popolo e ritenuta nei giusti confini dell'arte.

IV.

Ora, stringendo in poco le cose varie che sono sparse per questo capitolo, diciamo essersi proposta da noi una scuola nuova italiana, la quale imitando l'esempio de' nostri padri stabilisca e propaghi la comunanza dell'ottimo

metodo speculativo, sì che il regno della Filosofia riposi una volta dalle sue eterne discordie, e monti a qualche grado di scienza determinata e solida. Che entrati noi a produrre i nostri pensieri particolari sopra il soggetto, subito ci è occorso di rilevare che la dottrina del metodo generale dee di necessità precedere quella del filosofico. Venire la prima praticata forse con felicità dai filosofi naturali, ma in niun luogo trovarsi scritta completamente, e ignorarsi le perfezioni alle quali può giungere, e le mende da cui può purgarsi. Le logiche fino qui dettate essere o semplicemente dialettiche, o indeterminate, o dogmatiche. Che a ciò fanno onorata eccezione alcune logiche moderne italiane, le quali attestano non essere mai venuto meno nella Penisola il senso squisito degli antichi riformatori. Tali logiche riuscire tuttavolta assai difettose e incomplete, e quindi poter una scuola italiana moderna intraprendere opera ancora vantaggiosissima e nuova in gran parte, se per fondare l'ottimo metodo filosofico le sembrerà opportuno di osservare e riordinare le dottrine del metodo generale.

CAPITOLO X.

Del metodo generale e delle sue cinque arti.

I.

E pure su questo argomento noi proporremo le nostre opinioni, quantunque molto concise, e per quel tanto e non più che si legano con

l'applicazione diretta alle materie speculative. E innanzi a tutto osserviamo, che tre discussioni fondamentali occupano, per dir così, il vestibulo del nostro soggetto. La prima è: Se il metodo generale può incominciar mai scientificamente; la seconda, se può essere d'invenzione fattizia; la terza, da che fonti emanar debbono i suoi documenti. E facendoci dalla prima, ci interviene qui di ripetere quello che fu notato più sopra al çap. II, essere, cioè, il metodo un mezzo ed un istrumento; quindi la sua notizia scientifica non potere antecedere quella della materia e del fine: sua materia poi è lo scibile; e suo fine il vero: e per conoscere il vero scientificamente bisogna innanzi gettare le basi della Prima Filosofia. Però questa con che metodo verrà ad essere costruita? certo non con lo scientifico, il quale non esiste prima di lei, nè senza di lei: rimane dunque ad adoperarsi un metodo empirico, con cui gli uomini tanto procederanno oltre, quanto la scienza del vero si farà attendere. Alla seconda questione, se il metodo *iniziativo* possa essere una invenzione umana arbitraria, o solo una arte suggerita dalla natura, e dagli uomini perfezionata, si risponde così da noi, che poichè quella sorta di metodo non può ricevere dimostrazione alcuna scientifica del suo pregio intrinseco, forza è riconoscere la sua bontà per segni esteriori o sperimentali. Or questi segni abbondano senza fine in prova e misura della bontà del metodo naturale, mentre per segni

contrarj si dimostra la fallacia, o almeno l'insufficienza dei metodi arbitrarj e fittizi di cui movemmo parola in sul cominciamento del libro.

II.

Ma quello che non pare altrettanto facile ad essere conosciuto si è la giusta determinazione del metodo naturale, e come si possa convenevolmente stringere in arte. Imperocchè ei si può domandare in qual guisa, e dove la natura mostra l'ordine de' suoi precetti metodici con purità, con certezza e con sufficienza? Di fatto a proporzione che la volontà umana si estende e si corrobora, ed a misura che col crescere della sua virtù deliberatrice diviene più indipendente dalle impressioni, le quali arreca ciascun istante, e dalle propensioni istintive, sembra la natura abbandonare l'uomo a sè stesso, e contendergli per fino la reminiscenza distinta di quegli atti e pensieri, onde ella soleva condurlo alla verità, tirandolo, quasi a dire, per mano. Però accade che le moltitudini cieche trascorrono di frequente fuor dei sentieri naturali della ragione, e pochi sono coloro, i quali conservano purgati e intatti gli ammaestramenti e le pratiche del buon senso. Discusso ciò e ponderato debitamente, sembra a noi che sia da concludere, il metodo della natura, posto e ordinato in arte, non consistere certo negli usi vaghi e inconsiderati dei vulgari intelletti, ma *in quella serie di principj e di regole, cui porge materia la pratica*

degl' ingegni felicemente disposti, e non punto preoccupati, e nell' indagine progressiva delle operazioni in cui il pensiero umano va per andamento spontaneo. Perciò quanto meglio si deriveranno da queste due fonti le regole, altrettanto prospererà la dottrina del metodo universale. Noi ne diremo alcuna parola più innanzi, convenendoci di presente mostrare il disegno di tutta l'arte, come architetto che misura le più larghe distanze, e accenna delineando gli scompartimenti maggiori dell'edificio.

III.

Gli atti di nostra mente, perchè possono indirizzarsi ad un fine estetico, ovvero ad un fine scientifico, obbligano a separare il metodo estetico dal metodo universale conoscitivo. Di questo poi dee dirsi, conforme la distinzione adottata già dall'*Aconzio* e dal *Campanella*, ch'egli talvolta ricerca la verità, talvolta l'insegna; di quindi la partizione precipua del metodo nella pratica *inventiva*, e nella pratica *insegnativa*.

Funzione perpetua di amendue si è, l'osservare ed il ragionare: osserva la prima e ragiona direttamente, l'altra indirettamente, cioè a dire, con l'intermedio continuato d'insegnativo discorso. Quanto alla pratica poi inventiva, l'osservazione e il ragionamento procedono in via naturale così: Prima si raccolgono i fatti, e, dove essi manchino, se ne instituisce ricerca bene accomodata e diligentissima; trovati che

sieno quelli e radunati insieme con qualche ordine, viene il paragonarli ed esaminarli più volte; in fine di che, sorge una ragguagliata notizia del loro essere e delle loro cagioni; ma queste cose non s'intraprendono e non si forniscono senza qualche uso di raziocinio, massime per l'ultima parte, che è d'indurre il frutto delle analisi e dei paragoni. Messe insieme parecchie notizie generali di cose, molte altre se ne deducono, o per confronto fra le prime, o per applicazione del generale al particolare, e tutte, a riprese diverse, si rivedono e si correggono: da ultimo accumulandosi più e più il numero di esse notizie, fa mestieri distribuirle in modo acconcio ed addottrinato per accostarle meglio a quella unità di principj a cui tendono. Nel metodo inventivo adunque, l'osservare ed il ragionare ripartisconsi naturalmente in quattro arti, cioè nell'*inventiva* propriamente denominata, nell'*induttiva*, nella *dimostrativa*, e in fine nella *distributiva*.

IV.

Ma come coteste arti sono usi speciali e frequenti dell'osservare e del ragionare: così in tali due funzioni complesse dell'intelletto risiede un'applicazione speciale e frequente delle facoltà nostre e dei loro abiti. Laonde s' inferisce, che la scoperta metodica della verità procede in ragione composta delle bene ordinate potenze conoscitive e dell'ottima applicazione di esse ai casi speciali. Segue da ciò, che

appartiene eziandio al metodo insegnare un'arte chiamata da Bacone *preparatoria*, la quale ha per proprio di far manifeste e notorie le origini dell'errore, svellere dalla mente le dannose consuetudini, e ampliare e inacutire le facoltà intellettive. Nel che la natura non ci manca de' suoi esempj, facendoci tuttodì rilevare, come gli artefici d'ogni ragione incominciano dal ripulire ed assottigliare i loro istrumenti e come con novelle industrie li perfezionano.

Apresi nell'arte *preparatoria* un campo larghissimo per trarre profitto dalla scienza empirica dell'intelletto, ove questo sia guardato e perlustrato non pure in sè stesso, ma eziandio ne' collegamenti suoi con le cagioni estrinseche e accidentali. La qual cosa può dirsi appena tentata e accennata infino al dì d'oggi: per cagione che i logici o troppo neglessero la storia dell'intelletto, ovvero la esaminarono attraverso il prisma d'un qualche sistema ambizioso e assoluto. Così per es. nella materia grave e consequentissima, la quale cerca e scuopre le sorgenti dei nostri errori, noi c'imbattiamo principalmente in Bacone e in Malebranche, che l'hanno trattata molto a dilungo, ma non senza oscurità e difetto; poichè Bacone volle essere troppo a digiuno della storia accurata dell'intelletto, Malebranche volle troppo correre appresso ai dogmi del suo maestro e alle visioni del misticismo. A noi pare che, poste da lato le teorie, e avuto l'occhio alle notizie sperimentali e ben ragguagliate d'ogni

atto di nostra mente, torni infinitamente più agevole il numerare con esattezza, e ripartire per classi distinte e ben definite le origini perpetue di tutti gli errori intellettuali: e secondo noi elle si stringono entro otto rubriche e non più.

La prima è dell'uso dei segni; la seconda della memoria fallace; la terza della bramosia di sapere; la quarta delle abitudini; la quinta della limitata comprensione; la sesta delle tendenze e passioni; la settima dell'imitazione; l'ottava della infermità degli organi.

La prima, che è dell'uso dei segni, comprende gli errori che muovono dalla imperfezione delle lingue, dalla necessità in cui siamo di accogliere e usare i vocaboli innanzi pure di saper bene quello che valgono, dalla impossibilità di ricercare di tutti la genuina significazione, e in fine dalla natura medesima del parlare, il quale è successivo, e perciò disgregato, mentre di ciascun pensiero compiuto le parti sono e simultanee e connesse. La seconda rubrica, cioè della memoria fallace, contiene gli errori che derivano dall'alterazione non avvertita delle idee riprodotte. La terza della bramosia insaziabile di sapere, dà luogo agli errori che emanano dal voler sorpassare certi confini dello scibile, dal non potersi trattenere durevolmente sul dubbio, e dal far più conto delle verità positive che delle semplici negative. La quarta delle abitudini, registra prima gli errori a cui l'abito e la lunghezza del tempo acquistano

credito, poi quelli nati dal non sapere por mente a mille impressioni, o a mille atti cogitativi, che per forza d'uso non lasciano traccia di sè medesimi. La quinta della limitata comprensione, specifica gli errori ai quali è condotta la mente per supplire con mezzi d'arte alla limitazione delle sue facoltà, come ad esempio il bisogno e l'uso delle idee astratte, e dell'unità e della semplicità, e quello di separare gli oggetti e gli studj; la necessità di partire spesso da principj, di cui non abbiamo presenti e vive nella memoria le prove, e altrettali urgenze dell'animo. La sesta delle tendenze e passioni, contiene gli errori che derivano precipuamente dalla pigrezza naturale e dal cercare che si fa in ogni cosa il diletto, per cui presumiamo di addottrinarci con brevità, con agevolezza e con ricreazione dell'animo, e incappiamo nelle fallacie, le quali s'originano dall'affrettare le conclusioni, dallo schivare le penose disamine, e dal correre volonterosamente a ciò che a spese del vero si mostra bello. Altri effetti non manco pregiudicevoli sono da attribuirsi ad altre tendenze istintive, e più qualora degenerano esse in passioni immoderate e violenti, ciascuna delle quali ha forza di turbare la facoltà giudicativa. La settima dell'imitazione, abbraccia gli errori, i quali procedono da un vivo bisogno di pensare e operare alla norma altrui, mercè l'impronta gagliarda, che riceve la fantasia dalla visione di certi atti. In fine l'ottava dell'infermo stato

degli organi, comprende gli errori, i quali procedono dal non avvertire le lente degenerazioni che i sensi mal disposti inducono entro le nostre idee.

Talune sorte di errori non possono venir collocate in veruna di queste classi esclusivamente, ma in parecchie ad un tempo: così per es. gli errori i quali han radice nella fede soverchia serbata all'autorità, sorgono insieme e *dalla* pigrizia, cui diletta imparare dall'altrui bocca senza fatica di propria indagine, e dall'imitazione, la quale ci spinge sovente ad approvare quel ch'altri approva, e dall'abitudine che fa stimare veridica un'opinione perchè molto antiquata, e forse da altre ragioni. Coteste otto classi vengono da noi raccolte e separate l'una dall'altra empiricamente, cioè per le differenze sole esteriori: che quando piacesse addentrare un po' meglio la lor natura e distinguerle per note essenziali, ci sembra ch'elle andrebbero a riunirsi sotto quattro classi principalissime. La prima sarebbe di quegli errori, a cui porge occasione la forma stessa speciale dei nostri mezzi conoscitivi; la seconda, di quelli, cui porge motivo la limitazione delle facoltà; la terza, di quelli che hanno sede nelle tendenze istintive e affettuose; la quarta, di quelli che vengono provocati dallo stato *anormale* di esse tendenze e degli organi fisici.

V.

Per ciò che tiene alla porzione dell'arte pre-

paratoria, la quale procaccia di accrescere la gagliardia e la squisitezza degli istrumenti intellettuali, noi, se spinti non fossimo innanzi dall'oggetto precipuo del nostro libro, verremmo notando, come gran copia di fatti circa il proposito si trova sparsa nei libri degl'ideologi, ma più forse in quelli dei fisiologi e institutori d'educazione; come bisogna sceverarli dal falso, dal dubbioso e dall'ipotetico con cui li va meschiando continuamente lo spirito di sistema e l'ambizione dogmatica; come danno base a molte pratiche semplici e profittevoli, e come in fine ei debbono tutti subordinarsi allo scopo unico, il quale signoreggia completamente questa seconda funzione dell'arte preparatoria: e lo scopo si è di *aumentare al possibile la energia e la indipendenza del principio nostro spontaneo, e mettere le facoltà intellettive in perfetto equilibrio fra loro.*

Un'altra osservazione faremo, e cadrà su quella sorta d'istrumento scientifico, che possiede l'intelligenza, quante volte il soggetto pensato può per un nesso legittimo avere legame con la scienza delle quantità, onde accade che il soggetto medesimo viene tosto a partecipare della lucentezza, dell'evidenza e della numerosità dei veri algebrici e geometrici. Noi pensiamo essere ormai ufficio dei logici insegnare in universale i modi più idonei ad ogni generazione di studj per trovare contatti più o meno immediati con le discipline matematiche. Imperocchè l'abuso, il quale se n'è fatto

testè per imperizia e impazienza non getta ombra alcuna sulla verità del principio. E che tutto lo scibile possa a grado a grado rinvenire una relazione esatta con le teoriche della quantità si prova, secondo noi, in tre guise. Primamente, rispetto alle scienze fisiche tutte quante, poichè in loro non avviene fenomeno senza moto, e il moto è commensurabile di sua natura, ogni fenomeno fisico ha in sè necessariamente il nesso con le dottrine misuratrici del moto. Secondamente per l'altre scienze, il cui soggetto non ha moto in ispazio, deesi nondimeno ed innanzi a tutto riflettere che non può in quel soggetto mancare il quanto *discreto*, sia in sè medesimo, sia per relazione con gli altri esseri, poichè dove è difetto della continuità estesa, rimane pur sempre la continuità del grado e della durata. In terzo luogo, siccome gli effetti sono proporzionati alla lor cagione, e siccome tal rispondenza varia con misura esattissima al variare delle condizioni, dee una quantità matematica poterci rappresentare le leggi proporzionali che vegliano alla generazione di tutte le cose. Grande incremento adunque recarono alle forze intellettuali il *Tartaglia* e il *Galilei*, quando per la prima volta dettero esempio di applicar le matematiche a certe nature di quantità fuori di spazio e fuori di moto. E quindi si vede con quanta ragione esso *Galileo* pronunciava nel *Saggiatore*, *la filosofia essere scritta nel libro grandissimo della natura, e i caratteri suoi essere triangoli e nu-*

Tartaglia, General trattato, ecc. *Venezia* 1556, Parte prima.

Galileo, Opere. *Padova* 1744, nel T. III.

meri; la quale sentenza risponde all'altra della scuola italica antica, la quale osò dire per una sorta di profezia *che i numeri governano il mondo*.

CAPITOLO XI.

Dell'arte Inventiva e dell'arte Induttiva.

I.

Aguzzati bene gli strumenti, e messi in pronto tutti gli ordigni, di cui la natura ci ha provveduti per lavorare con buon effetto sulla materia molteplice dello scibile, viene il cercare e riunire per ogni parte quelle notizie che si fanno al nostro proposito; e questo è ciò che chiamiamo più spezialmente *Arte Inventiva*, e che il *Bruno* con gran saggezza ha rappresentato sotto la immagine d'una caccia, avvegnachè rade volte i fatti sono scoperti e patenti all'occhio, ma bisogna a rinvenirli certa sagacità naturale ajutata dai precetti e dall'uso. Tutte le regole dell'arte inventiva si riferiscono, giusta il nostro avviso, all'osservazione *ordinata*, *precisa* ed *assidua*. Alcune di esse regole guardano in ispecie l'osservazione estrinseca ovvero obbiettiva, altre la subbiettiva. Alcune l'osservazione non preveduta e fortuita, altre la deliberata. Intorno la quale ultima si radunano le regole, che insegnano a situare la virtù osservatrice per mezzo gli oggetti e gli accidenti più accomodati e proprj a mettere in luce i fatti di cui si cerca. In fine alcune regole ten-

gono relazione con le notizie procacciate dall'esperienza propria individuale, altre con le notizie attinte dai libri o dalla voce dei dotti, o da qualunque altra fonte autorevole, e la inchiesta delle quali s'insegna da una porzione dell'Arte Critica, mentre l'altra porzione si riferisce direttamente all'Arte Induttiva, siccome apparirà qui di presso.

II.

Assai volte l'arte *induttiva* non è più che un finimento della *inventiva*. Imperocchè quando i fatti occorrenti alla scoperta proposta sono tutti trovati, la induzione si proferisce, per così dire, da sè medesima. Nondimeno le due arti differenziano per più rispetti fra loro, e ciascuna si trae seco un buon numero di regole proprie. La Induzione comincia dallo schierarsi innanzi i fatti raccolti: e a fine che i riferimenti loro si mostrino spiccati all'occhio dell'intelletto, pone fra essi, quando non le è dato far meglio, un ordine provvisionale e quasi a dire meccanico, il quale in appresso vien cangiato in uno permanente e conforme alle intrinseche analogie. Fa d'uopo altresì all'Induzione speculare un assunto e un fine, inverso il quale dirigere le sue operazioni e senza di cui rimarrebbe cieca affatto ed a caso si moverebbe. Ufficio dunque del metodo è suggerire le guise migliori di mettere ordine fra le materie e di avviare la mente a certi fini prestabiliti, in modo però ch'ei non di-

vengano decise preoccupazioni e in nulla offendano la libera inchiesta del vero. Nella quale invenzione e distribuzione ingegnosa delle notizie consiste quella dottrina che può e dee chiamarsi Arte Statistica Universale. E, lode al vero, nessuno ha sentito, nè sì presto, nè meglio degl'Italiani questa verità fecondissima, essere cioè la statistica propriamente denominata non altro che un caso particolare della logica universa dei fatti, e una norma più chiara e distinta di quanto dee venir praticato in ogni ragione di studj.

III.

Ordinati che sieno i fatti, si procede a raccostarli e paragonarli. Frutto di tali confronti si è un rifluimento di luce sulle singole analisi, e per esso una determinazione più esatta delle simiglianze e delle differenze: dalle quali sorge in ultimo la nozione astratta e comune di certe nature di esseri. La nozione generale poi della natura d'un essere può avere tre parti: o ella versa intorno le qualità sostanziali d'una cosa, guardata di per sè e non come prodotta da altre, ovvero ci fa sapere la sua cagione efficiente, o in fine il modo impiegato dalla cagione, onde l'effetto si compia. Da ciò si originano due sorte d'induzioni bene distinte: induzione dei generi e induzione delle cagioni e leggi; osservando isolatamente le sostanze e gli attributi s'inducono i *generi*, e osservando le produzioni e gli atti, s'inducono le *cagioni*

e le *leggi*. Alquante regole peculiari spettano a ciascuno di questi due fini dell'induttiva.

IV.

Riguardo al primo, il quale proponesi di conoscere l'entità delle cose, in sè medesime contemplate, la difficoltà che s'incontra è di scuoprire l'attributo caratteristico, quello che distingue una sostanza da un'altra, ovvero una specie da un'altra. L'arte che ciò eseguisce può chiamarsi coi matematici *riduzione dei fatti*: e la sua industria è di supplire alla pochezza dell'umana comprensiva, la quale non può rilevare le differenze e le analogie, il costante e il variabile che in picciol numero di oggetti bene determinati e semplificati.

Riguardo al secondo fine dell'induttiva, il quale mira allo scoprimento delle cagioni e dei processi causali, la difficoltà che s'incontra è molto maggiore; conciossiachè i fatti non si legano quasi mai isolati e ad un modo solo, ma avviene di loro quello che Plutarco scrive delle passioni, le quali si appiccano l'una all'altra con infiniti gruppi e nodi e mutazioni d'aspetti. Imperò nel rincontro di tanti fenomeni la perizia sta a discernere quelli che sono estranei affatto all'operare della cagione da quelli che vi concorrono: e fra quest'ultimi bisogna saper dividere i fenomeni occasionali dai veri efficienti, e gli accidentali e temporanei dagl'immutabili ed essenziali. Il metodo pertanto dee innanzi a tutto insegnare le note

pròprie della cagione efficiente e della concomitante, della prossima e della remota, della occasionale, dell' incidente e d'altre se pur ve n' ha. Per queste note si giunge infine alla *riduzione causale*, cioè a dire che a un dato effetto si giunge ad attribuire la genuina cagione, riconosciuta per mezzo una moltitudine di contrarie apparenze. Allorchè poi tal riduzione non cade sopra fatti causali visibili, ma sui supposti nostri medesimi, elle viene addomandata *eliminazione*, ovvero esclusione.

Poco differente dalle anzidette è la via che tiene la intelligenza nell'interpretare il modo con cui le cagioni mandano fuori gli effetti; imperocchè o si scuopre un fatto nuovo interposto a cui si reca la vera o immediata efficienza, o si mostra che l'effetto onde si tiene discorso è una modificazione del modo costante d'agire d'un fatto più generale.

V.

Qualora i fatti riscontrati ed analizzati a molte riprese non porgono mezzo d' induzione compiuta e certa, resta all'uomo un espediente solo da praticare, e questo è d'andar provocando l'apparizione di nuovi fenomeni non per maniera fortuita, ma artificialmente e con la norma di certe probabilità: il che appunto si chiama *sperimentare*.

Da ciò si vede che l'ottimo esperimento non può, nè dee farsi principio d'osservazione, bensì debb'entrare a soccorrere l' induzione, e ad av-

verare alcuna giusta previdenza dell' intelletto. Gran parte adunque dell'induttiva viene occupata dai consigli e dagli ammaestramenti per li quali s' impara ad instituire esperienze proficue. Ingegno sì fatto d'interrogare la natura e sforzarla a rispondere non per enigmi ed ambagi, ma con oracoli aperti, ricevè primamente una forma regolare e una pratica illuminata nelle scuole di Galileo; l'uso, la riflessione e il multiplicare dei mezzi meccanici l' hanno via via propagato ed assottigliato. Però a niuno di quei pochi, i quali hanno intrapreso di descriverne le proprietà e spiegarne le leggi è fino qui riuscito di fare un libro chiaro, connesso, sufficiente e utile altrui: la qual cosa a noi sembra succedere unicamente per l' ignoranza in cui sono quegli scrittori d'una storia accurata dell' intelletto e di quella dei grandi principj, onde acquista lume tutta quanta l'osservazione e tutta quanta l'esperienza. Quindi pare a noi che un volume, il quale raccolga con molta solerzia e classifichi nell'ordine più naturale i principj tutti della ragione, e mostri lucidamente le combinazioni loro così varie e così molteplici sia fino al dì d'oggi un *desiderato* del metodo universale. E per dire in breve siccome è concepito da noi questo libro, il quale non debb'essere dimostrativo, ma espositivo soltanto, poniamo per prima idea che esso debbe appoggiare a due cardini: perchè d'ogni cosa, come notammo, si domanda conoscere o la sostanza o la cagione, o il processo

della cagione; segue che i due principj naturali e supremi della ragione sono quelli adottati dalla scuola di Leibnitz, l'uno chiamato d'identità, l'altro di ragione sufficiente. Intorno il primo si aggruppano tutti gli assiomi, che guardano l'essere della cosa fuor d'azione e fuor di passione, e tali sono gli assiomi dei matematici ed altri più speciali, o sotto espressione diversa compresi o formati della combinazione di quelli. Intorno il secondo si rassegnano tutti i principj che risguardano il vario abito delle cagioni; e dei quali è moderatrice comune questa degnità; *la natura essere universale nelle sue leggi*, e vuolsi dire che, posta la parità delle condizioni, ella opera in ogni luogo identicamente, e prosiegue in tal modo per ogni lunghezza di tempo: ovvero con altri termini, che la natura si fa identica a sè medesima nello spazio, siccome nella durata. A ciò si aggiunga l'altro principio, il quale tien conto del modo generalissimo, onde la natura manifesta la sua perfetta uniformità: e tal modo è *la dipendenza reciproca delle mutazioni*, cioè a dire, che la serie e l'avvicendamento di tutti i fenomeni, in che consiste la vita dell'universo, risulta di cangiamenti sopravvenuti in certe sostanze per l'impulso di certe altre, non potendosi giammai risalire ad un cangiamento, del quale sia principio unico ed assoluto la propria sostanza. Di quindi le massime, che ad ogni azione risponde la reazione, che gli atti son ricevuti secondo la forma

del ricevente, che fra i primi e il secondo vi ha proporzione esatta e continua, e così proseguì. Di quindi pure il principio dell'*antagonismo*, il quale con l'opposizione continua conserva il moto delle cose: di quindi il principio della *dualità* la quale per tutto si riproduce, e l'errore dei sistemi, da cui l'unità relativa è cangiata nell'assoluta, per ismania di riferire ogni cosa a un fatto unico semplicissimo. Le nozioni astratte e normali, che scendono dal fenomeno universalissimo della dipendenza reciproca delle mutazioni, si collocherebbono nel libro da noi divisato sotto le due grandi rubriche dello spazio e del tempo. E quanto alla prima vedrebbesi per es. la serie delle massime sottordinate dividersi paralellamente in due schiere, l'una con rispetto subbiettivo, e l'altra con rispetto obbiettivo: imperocchè molte massime considerano l'azione causale conforme alla necessità della nostra natura pensante, cioè in modo geometrico, puro, astratto, isolato ed equabile: molte altre massime contemplano l'azione causale concretamente, cioè com'ella sta ed opera in connesso con l'universale commercio, sempre composta e sempre diversa. Quanto al tempo, vedrebbesi la copiosa derivazione delle massime piu frequenti nell'uso sgorgare tutta da questo vero, che il tempo è *insieme il principio trasformatore e il principio ordinatore,* a cagione che la multiplicità immensa degli atti e la più immensa altresì delle loro combinazioni conduce a un prodotto grande

il minimo di mutazione continua, e a un prodotto minimo le azioni accidentali e perturbatrici. Il qual vero esteso nelle sue legittime conseguenze percorre ed illustra tutte le storie umane, la genesi delle cose, l'economia della vita e raccoglie in sè la legge di qualunque progresso.

Dopo lo svolgimento dei principj normali, che si deducono da un più alto di loro per virtù di ragionamento e paragone d'idee, succederebbero le massime di certezza pura sperimentale: come, non v'essere azione senza contatto; ogni cosa obbedire alla legge della continuità; ogni effetto procedente di lontano prodursi per trasmissione o per emissione, ed altre conformi. In fine verrebbe una terza classe di massime universali, che servono per indizio e per avviamento d'osservazione, comechè il loro uso debba essere molto discreto e guardingo. Tali sono, che la natura ha certi suoi fini, o ch'ella è semplice ne' suoi mezzi, e non opera indarno, o ch'ella non va per salti e simili altre.

VI.

Il cenno che qui si dà dell'idea da noi concepita del libro sopraddescritto pare a noi che, quantunque brevissimo, faccia sentire in maniera assai manifesta, come in esso libro si disporrebbero secondo la lor natura e la debita relazione tutte le degnità che governano l'umana esperienza, e come sarebbe semplice cosa farne

applicazione giusta e frequente all'arte inventiva ed all'induttiva: imperocchè i principj di queste arti più non dimorerebbono sparsi e sconnessi nel modo che avviene oggi: e per es. le quattro regole famose di Newton avrebbero in quel libro la loro derivazione ad un tempo e la loro prova: di fatto la prima di quelle regole discende dall'opinione, che la natura opera semplicemente e non mai indarno. La seconda emana dal grande assioma, che la natura è universale nelle sue leggi. La terza si fonda sulla costanza di quelle leggi, attesochè l'essenziale è costante, e l'accidentale è mutabile. La quarta trae forza dalle massime che intendono a misurare l'analogia, il cui grado ultimo, cioè della somiglianza la meno perfetta, ha sempre maggior valore dell'ipotesi unicamente possibile: le quali massime nel libro suddetto emanerebbero a guisa di corollarj dalle leggi assolute della causalità operante nello spazio e nel tempo. Una ugual luce entrerebbe nelle tavole di Bacone, e in quella sua *selva delle selve* e nella *storia dei venti* e per tutto ov'egli ha parlato dell'inventare, dell'indurre e dello sperimentare: chè la nebbia la quale dimora su buona parte de' suoi scritti, e le pratiche, strane, intricate, sconnesse che in quelli vengono suggerite non debbono riconoscersi da altra cagione, se non dall'avere ignorata la schietta generazione e combinazione dei principj logici sperimentali.

VII.

Da sì fatti principj regolatori dell'Induttiva emerge altresì l'arte del far congetture; e questa ha luogo qualunque volta le analisi, i paragoni ed i raziocinj avuti intorno il soggetto non sanno indurre vero alcuno determinato, ma unicamente certi segni e indizj di quello.

Tra i modi frequenti di far congetture si distingue assai l'invenzione delle *ipotesi*, il cui termine ultimo è la semplice possibilità. Newton scrisse dovere la buona ipotesi racchiudere in sè due condizioni essenziali: la prima che il fatto assunto come cagione esista in realità e non sia egli stesso un'ipotesi. La seconda che simile fatto si mostri capace di produrre i fenomeni, i quali si vogliono spiegare per mezzo di lui. Però non sempre gli umani supposti riescono di tanta semplicità e verisimiglianza di quanta Newton voleva fornirli; perchè non sempre l'ignoto consiste solo nel modo d'agire delle cagioni; ma talvolta ci è pur forza congetturare l'esistenza d'un fatto, pel cui interponimento l'agire delle cagioni sembra manifestarsi con lucidezza: così nella dottrina del magnetismo si va innanzi a tutto congetturando l'esistenza d'un fluido, poi si pensa a un modo d'azione il più accomodato a spiegare i fenomeni che intervengono tra la calamita e il ferro.

A ogni modo, principio regolatore delle ottime ipotesi sarà, a nostro avviso, la massima

antica dei nominali, che Leibnitz interpretò e trasmutò in queste parole: *l'ipotesi essere tanto migliore, quanto più semplice.*

Infine dai precetti dell'*Induttiva* prende pure quella porzione dell'Arte Critica, la quale pesa e valuta alla sua bilancia le testimonianze antiche del vero, trovate nelle storie e nelle altre sorgenti dell'autorità. E altresì di tal arte debbono essere salutati maestri ed insegnatori primi i nostri vecchi Italiani; conciossiachè innanzi del *Poliziano*, del *Valla*, dei due *Scaligeri*, del *Patrizio* e d'alcuni altri eruditi e filosofi comparsi dalla metà del quindicesimo secolo in poi, arte critica non esisteva. Gli studj in ispecie e le indagini praticate dal *Valla* e quindi da *Francesco Patrizio* intorno la legittimità degli scritti Aristotelici toccano il sommo dell'acutezza.

CAPITOLO XII.

Dell'Arte Dimostrativa.

I.

L'arte dimostrativa consegue regolarmente all'arte induttiva. Conciossiachè la facoltà di dedurre logicamente tornerebbe quasi a nulla, senza la grande copia dei principj generali, che sono frutto dell'induzione. Il ragionamento e l'osservazione appajono per quel che si disse in tutte le operazioni complessive dell'intelligenza: ma l'uno ricorre più spesso nel dimo-

strare, l'altra nell' inventare e indurre. Suolsi per uso quotidiano chiamare ragionamento qualunque cogitazione, o discorso mescolato di raziocinj, ma in più esatto senso dicesi ragionamento quella serie di giudizj dedotti, or più or meno estesa, volta a provare in modo compiuto e necessario alcuna proposizione. Chè tale è mai sèmpre la natura d'ogni ragionamento, avvegnachè assuma diverse forme e diversi nomi. Così, verbigrazia, dicesi argomentare, ovvero dimostrare, il procedere con nudo e rigoroso connesso di sillogismi, e dicesi raziocinare, il procedere con ragionamento più largo e meno simetrico del sillogistico.

La induttiva e la dimostrativa si contemprano insieme non radamente, e fanno cammino eguale: il che proviene da ciò che la mente umana ha un solo modo, e non più, di operare. Di questa guisa, allorchè l'induzione ha compiuta la industria sua di raccogliere e porre a confronto i particolari, entra di necessità nella soglia dell'arte dimostrativa, provando la generalità assoluta d'una natura, o d'una legge. Di fatto questo enunciato, che il foco brucia dovunque ed in ogni tempo, non ha certo prova assoluta nell' induzione, ma in alquanti principj universalissimi, come che l'identico effetto dinota cagione identica, e che le naturali leggi sono costanti così nello spazio come nel tempo, ed altri principj conformi. Per contrario se la dimostrativa, onde scuopra alcune verità conseguenti da altre, vada scor-

rendo fra i generali e insieme li paragoni, diciamo ch'ella segue allora il cammino dubbio e mutabile dell'induttiva.

II.

Ufficio pertanto del metodo è di profferire precetti all'arte dimostrativa, sia intorno al rigore ed al complemento delle prove, sia per condurre ordinatamente una lunga schiera di raziocinj, sia infine rispetto alla sagacità di analizzare i principj e di scorgere rapidamente le loro attinenze. Circa al rigore delle prove, le regole entrano tutte nel dominio puro della dialettica; e per conto del saper collegare insieme esse prove s'incontrano due distinzioni: o la successione dei sillogismi procede da un solo principio, o con l'intervento di nuovi: nel primo caso la successione è un vasto sorite, o vogliam dire una deduzione perpetua di giudizj, ognuno dal suo antecedente; nel secondo caso la introduzione dei nuovi principj è, come sopra si osservò, una funzione induttiva. Il primo caso è dunque subordinato alla dialettica, e all'induttiva il secondo.

Noi toccheremo, conforme al nostro uso, alcune precipue condizioni dell'arte dimostrativa, prima in riguardo alla sua natura, poi in riguardo alla forma estrinseca, quindi in riguardo agli effetti che se ne cavano; tutte cose le quali potranno essere rammemorate e alcun poco applicate nella parte seconda di questo libro.

III.

Per detto comune dei logici il sillogismo consta di proposizioni dedotte: elle poi si deducono per questa guisa, che, cioè, l'attributo della prima proposizione, dai dialettici chiamata *minore*, diviene il soggetto della seconda chiamata *maggiore*, e la terza detta *conseguenza* esprime l'inserzione dell'attributo della *maggiore* nel soggetto della *minore*. Gli antichi inversero l'ordine naturale del sillogismo pel concetto che fecero, che l'intento suo è di dedurre un particolare dal generale; e perchè il generale cade mai sempre nella seconda proposizione, a questa dettero il seggio curule e la domandarono *maggiore*. Ma nel fatto quella è prima proposizione, la quale cangia il proprio attributo in soggetto della seconda e riceve il frutto del sillogismo, il quale consiste in accrescere un predicato nuovo alla concezione d'un soggetto. Adunque ufficio perpetuo del sillogismo è provare la esistenza di certa idea in cert'altra, ogni volta che ciò non appare per ispezione immediata: il che fa egli mostrando essere l'idea racchiusa un componente attributivo della idea la quale racchiude. Segue da ciò, che il sillogismo è veramente da dirsi un'applicazione continua di questo assioma, *il contenente comprende le parti del contenuto*. Però è agevol cosa a vedere perchè il sillogismo guardato nella sua entità ipotetica non possa non essere vero, il che non vide Aristotile quando distinse i sillogismi necessarj, dai sillogismi probabili.

IV.

Qualunque aspetto che pigli, e qualunque processo la dimostrazione vada seguendo, ella si risolve nel sillogismo; e ciò è notissimo ai logici. Ma è singolar cosa a notare l'intento generale a cui mirano le sue forme diverse. E per fermo si consideri che il *sorite*, il *dilemma* e l'*epicherema* sono un compendio di più sillogismi; e che egli medesimo il sillogismo, quante volte è composto di proposizioni mediate, si fa compendio di molti giudizj dedotti. Chiamiamo proposizioni mediate quelle il cui contenuto può essere ancora provato per sillogismo: di questo poi è naturale raccorciamento e usitatissimo l'*entimema*, il quale infine può stringersi in una sola proposizione, perciò da Aristotile denominata *sentenza entimematica*. D'altra parte si ponga mente a questo, che le semplici proposizioni ristringono la loro forma per mille maniere d'elissi gramaticali. Si conclude che l'abito delle nostre cogitazioni, si voglia delle immediate, si voglia delle mediate e dedotte, cospira a farsi il più serrato e conciso che mai si possa, senza perdere di lucidezza. L'inverso ha luogo quanto all'ordine delle idee: imperocchè esse crescono la loro estensione a misura che il numero dei segni viene diminuito, e le forme sillogistiche e gramaticali s'abbreviano. Laonde si scuopre di qui la mirabile economia che governa la forma e l'espressione dei nostri pensieri, la quale tende

incessantemente a rappresentare all'esterno la suprema unità a cui tendono quelli, e a proporzionare il progresso della loro estensione con piccioli termini del nostro comprendimento. Certo è che il pensiero, qualora non fosse ajutato dalle forme elittiche del linguaggio e del raziocinio, non si potrebbe in molti casi far via a scoprire attinenze recondite e piene di grande dottrina. Vedesi da ciò che l'abito estrinseco del ragionare importa meglio che non si stima oggidì alla speculazione del vero, e se i vecchi scolastici vi ponevano tanto amore e studio non del tutto s'ingannavano. Quello dunque che oggi bisogna non è distruggere l'opera degli scolastici, ma ravvivarla con più largo spirito filosofico. Il canone poi di tutte le regole sillogistiche crediamo dover essere questo: In ogni sillogismo vero l'attributo della *minore* dee farsi sempre soggetto della *maggiore*, e la *conseguenza* ripetere sempre il soggetto della *minore* con l'attributo della *maggiore*. I sofismi consistono in ciò, che il soggetto della *maggiore*, o non è tutto l'attributo della *minore*, ovvero lo passa; il che vien nascosto dall'equivocazione delle parole.

V.

Perchè ad un tratto si veda quello che il sillogismo apporta di nuovo al nostro intelletto, si ponga mente a ciò, che ogni proposizione considerata come atto, il quale afferma una cosa di un'altra, non crea, nè muta di un mi-

nimo le idee rispettive, ma soltanto rileva fra loro un modo di relazione. Ora altrettanto si opera nè più nè meno dal sillogismo, tuttavolta che la relazione di due termini abbia uopo di essere dedotta. Il che basti per chiarire coloro, ai quali non si lascia ben riconoscere l'uso e l'efficacia del sillogismo. Corre tra l'effetto della proposizione e del sillogismo quest'unica differenza, che dove la prima non sempre afferma con assoluta necessità, il secondo sempre con necessità piena e assoluta. Il che avviene perchè la proposizione talora consta d'un giudicio analitico, e tal altra d'un sintetico; ma il sillogismo non può concludere altrimenti che per un giudicio analitico, conciossiachè nel punto, nel quale si trae la conseguenza, le premesse sono già date e determinate ambedue; e pure sotto questo riguardo appare la necessità formale del sillogismo.

Se alla realtà rispondesse la sentenza famosa del Condillac, il quale definì la dimostrazione, una serie di proposizioni, identiche fra di loro perfettamente, sarebbe impossibile a comprendere, come la dimostrazione apporti incremento alcuno di scienza. Ma i moderni critici hanno con leggiera fatica fatta ragione di quella sentenza, al vero stranissima. Onde meglio è che noi ci volgiamo ad avvertire un errore della logica del Tracy, il quale in questa bisogna andò mille volte più cauto e più riservato del Condillac. Il Tracy dunque movendo discorso della deduzione dei giudizj nel sillogismo fa

intendere, che tal deduzione si operi sempre sopra concetti preesistenti nell'animo. Ma non considera egli che l'atto del sillogismo, consistendo nello scuoprire il nesso che corre fra un dato soggetto e un componente del suo attributo, simile relazione non può venire a notizia fino che non sia discoperto nell'attributo quel suo componente: ora questo debb'essere ritrovato in tre modi: o per reminiscenza, o per confronto con altre idee, o per osservazione d'alcun fenomeno, contemporanea dell'atto medesimo del sillogismo: in tutti tre i modi diciamo che il concetto del componente dell'attributo non esisteva punto al principio del sillogismo. E per fermo, dato che egli esista, qual luogo si fa al sillogismo, il quale diviene perciò inutile e intempestivo? Dica taluno: Qui intorno veggo dei giunchi; simile pianta non suol dimorare che in acquosi terreni; l'acqua è dunque di presso. Ora è certo che colui, il quale così raziocinia, non ha presente in sul primo che il giunco dà indizio dell'acqua, attesochè in luogo d'un sillogismo avrebbe senza meno composta una semplice proposizione, la quale sarebbe stata: Il giunco, pianta acquastrina, mi fa indizio che l'acqua non è discosta.

Da sì fatta erronea opinione del Tracy, prese nascimento quell'altra non meno falsa, consegnata nella sua logica, cioè a dire, che ogni ragionamento sia un continuo surrogare una espressione ad un'altra.

VI.

Fu già gran questione tra i filosofi, e non pare per anco quietata in tutto, se possa costruirsi una scienza per solo ragionamento, o, vogliam dire, per quel metodo che universalmente è chiamato *sintetico*, e che altri chiamarono geometrico, ovvero dogmatico. Certo chi non vuole uscire dai termini del metodo naturale non può pensare a intraprendere alcuna speculazione per modo puro sintetico, di cui la pratica naturale non porge esempio. Ma, oltre ciò, è facile dimostrare, siccome è impossibile a questo metodo, farsi incominciamento primo di scienza. E per fermo, insegna Aristotile, l'elemento primo e semplice della dimostrazione essere la proposizione immediata. *Immediata è poi quando nessun'altra le va innanzi.* Ora due generi e non più si rincontrano di proposizioni immediate, e a cui nessun'altra può ire innanzi; quelle cioè che esprimono fatti semplici, singolari, e quelle che esprimono alcuno assioma universalissimo; ma gli assiomi, i quali non hanno sopra di loro alcun altro principio sono composti d'idee tanto semplici, che non si fa luogo a specie alcuna di deduzione. Adunque gli assiomi presi da sè isolatamente sono principio infecondo di scienza dimostrativa; restano le proposizioni immediate, le quali esprimono fatti semplici, singolari. Ma il singolare ed il semplice sono essi pure principio infecondo di scienza dimostrativa, perchè nulla

Analitic. Posteriorum, lib. I, c. II.

si può concludere dal primo e dal secondo, nulla dedurre. Adunque semi fecondi di scienza dimostrativa sono soltanto i generali composti: però se eglino sono composti, l'espressione loro non forma proposizione immediata, e mestieri è di analizzarli, onde si vegga preciso, se procedono dall'induzione, ovvero sono *a priori* dentro l'intendimento. Per verità, a ciò pretendono ovviare i filosofi sintetici con le loro definizioni, messe in capo a ciascuna serie di sillogismi: ma si replica: Avvi due guise di definire, *realmente* e *nominalmente*: usando di questa seconda, i principj universali compost vengono bensì interpretati, ma non esplicati; usando della prima, con la debita estensione e solerzia, si eseguiscono vere e reali analisi dei principj. Ne segue che l'analisi è certo, solo e inevitabile cominciamento di scienza, e che dottrina edificata per semplice dimostrazione, o, vogliam dire, per metodo puro sintetico, non può sussistere, se non dopo l'analisi.

VII.

E questi a noi sembrano i punti più rilevanti dell'arte dimostrativa per quanto tiene alla pura dialettica. Sul conto poi di quella ricerca induttiva, la quale si disse ampliare le dimostrazioni col mettere innanzi nuovi principj, noteremo sol ciò, che il metodo ha da prescrivere i modi secondo i quali l'introduzione di quelli è conosciuta legittima; appresso, ha da indicare la industria, le disposizioni e

le pratiche, per cui si agevola il ritrovamento di essi principj. E quanto a saper bene introdurli, il debito è di legarli legittimamente col soggetto della dimostrazione.

Ogni natura di nesso risolvesi in queste tre specie: o egli cade in mezzo alle somiglianze ed alle dissomiglianze, o guarda il legame della causalità, o in fine guarda la semplice inerenza delle qualità nel soggetto, e delle parti nel tutto. Ogni regola dunque intorno all'introduzione dei nuovi principj dee servire a far riconoscere per segni sicuri l'esistenza reale dell'una di queste tre relazioni fra il soggetto della dimostrazione e il nuovo principio introdotto. Rispetto poi all'agevolare il ricercamento delle nuove generalità, dubitiamo non le regole possano riuscire molto efficaci, e nè manco molto determinate. Imperocchè appunto nella facile combinazione dei principj sta, come pare al Vico, riposta la favilla del Genio. E di vero tuttodì interviene, che la paziente, ordinata ed assidua inchiesta dei fatti, seguita altresì da scoperte singolari e insperate, non vale e produrre scienza in coloro che sono sforniti della virtù dimostrativa, e della facoltà di percorrere facilmente lunghe catene di relazioni. E tal facoltà, com'è preziosa su tutte le altre, così è quella che più sfugge alla dominazione delle regole. Sono i moderni grandissimi osservatori, ma gli antichi sovrastano loro di gran lunga nella induzione dimostrativa. Il che certo non è da recarsi alla bontà ed ec-

cellenza maggiore delle regole antiche: nè mai crederemo che Aristotile secondasse i suoi argomenti, e in infinito li dilatasse con l'ajuto della sua topica. Non sono da aspettarsi su ciò dal metodo regole dirette ed appropriate, ma suggerimenti di studj e di pratiche accomodate all'esercizio della memoria, dell'immaginazione e a quello dell'analisi astratta.

CAPITOLO XIII.

Dell'arte distributiva e sintetica.

I.

Compiuta che s'abbia la induzione delle sostanze, o quella delle cagioni viene presso immediatamente il verificare se bene o male si è indotto, ponendo in ciò, come dice l'*Acconzio* nostro, la somma dell'invenzione; essendochè una falsa induzione è peggiore dell'ignoranza. E bene altresì stabilisce l'*Acconzio* i modi del verificare, i quali per la maggior parte delle dottrine consistono nel ripetere con diligenza esquisita le operazioni anteriori, e nel cangiare le guise con cui si considera il soggetto della induzione. Una poi di queste guise assomiglia al metodo ordinario della revisione matematica, e all'altro dei chimici, che ricompone esattamente la sostanza scomposta. La qual cosa: a meglio spiegare ci è bisogno mettere innanzi alcune dilucidazioni; e saranno queste:

Corre la mente umana nell'osservare e nel

ragionare diverse vie. Ella può dai particolari ascendere ai generali: può dagli effetti prossimi, e taluna volta apparenti, salire alle cagioni certe e remote: può dal concreto levarsi all'astratto, dal composto al semplice, e dai principj alle conseguenze. Così da molti singoli oggetti insieme paragonati suole estrarsi tuttogiorno alcuna nozione di classi, di famiglie e di generi: il che è procedere per induzione dal particolare al generale. E così pure, per via d'esempio, taluno osservando i fenomeni visuali, che prendono il motivo loro dal doppio movimento del globo e dalla sua configurazione, perviene con sottili indagini alla scoperta delle cagioni reali e lontane di quelli, la qual cosa non è certo ridurre sotto un generale il particolare, da che quegli effetti sono tanto singolari quanto le lor cagioni. Medesimamente se si piglia a riflettere sopra d'un corpo qualunque, rispetto alla sua natura di solido, puossi per virtù astrattiva generare l'idea della superficie, poi della linea, quindi del punto: e questo andare dal composto al semplice, o dal meno semplice al più, non fa un medesimo con l'altro modo, il quale va dal particolare al generale, ovvero dal singolo effetto alla singola sua cagione; perchè il solido matematico è universale così come il punto, nè più nè meno, e perchè non può dirsi il punto essere effetto del solido. Poco diversi dal qui esposto riescono gli altri procedimenti dell'intelletto, qualora dal concreto cammina all'astratto, o

dal complesso alle parti minime, senza che vi abbia luogo il generalizzare, o fare ricerca delle cagioni, come quando dalla vista confusa di un bel palagio si trapassa a quella distinta o degli archi, o delle colonne, ovvero si mette in considerazione il colore dei marmi, la solidità, la lucentezza, e simili altri accidenti. Infine allorchè il geometra con le idee dello spazio, e con certi assiomi del senso comune si innalza a comporre i suoi teoremi, ei segue il sentiero drittissimo che va dai principj alle conseguenze. In cotali sei maniere adunque si move la nostra mente, allorchè per la prima volta entra ad osservare o a ragionare sopra un oggetto determinato. Ma compiute che sieno le prime investigazioni e acquistate le prime notizie, sorge nell' intelletto nostro la facoltà e l'arbitrio di situar quelle in ordine perfettamente inverso. Per tal modo ei può discendere dal generale al particolare, e dalla cagione all'effetto. Ei può dal semplice venire al composto, dall'astratto al concreto, dalle parti al tutto, e dalle conseguenze ai principj. Tale operazione cogitativa chiamiamo sintetica per non sapere meglio denominarla, e perchè succede a quella sintesi ultima, la quale chiude le analisi tutte parziali e tutti i sillogismi già pervenuti alle conseguenze loro remote; onde pur si usa chiamare sintetica la disposizione d'una dottrina che va dal sommo generale all'ultimo particolare.

Cotesta forma di sintesi non trova, come si

vede, la verità, ma unicamente la dispone. Essa opera in diritta via sulle idee, e non sugli oggetti; quindi mentre la prima invenzione segue un cammino variabile e dubbitoso, cotesta sintesi va per un sentiero deliberato e certo. Il profitto poi di tale riordinazione d'idee è il fare scuoprire più agevolmente gli sbagli, le lagune e i viziosi trapassi delle analisi e dei raziocinj già fatti: e così adoperò il gran Vico, il quale per accertarsi della verità esatta delle sue induzioni, riedificò la *scienza nuova* in ordine inverso. Altra volta, serve a disporre scientificamente ciò che venne raccolto inducendo e sperimentando, come in fra gli altri usò Newton per ogni opera sua. Non lasceremo poi di notare, siccome alcune delle maniere inventive summenzionate vanno quasi sempre legate insieme in un atto medesimo: così ei non si può dal particolare indurre il generale senza passare dal concreto all'astratto, ed anco dal composto al semplice. Egualmente non si va dal tutto alle parti, senza discendere dal più composto al meno, e così dicasi per altri modi inventivi.

II.

Però accade più spesso, che la mente riordini i suoi composti per maniera, la quale non è inversa a quella tenuta inventando, ma bensì differente, ed ha per fine di ripartire e allogare con acconcio sistema gran novero di notizie adunate intorno un soggetto. Egli sem-

hra per tanto che il metodo debba in sè contenere simile arte distributiva, come quella che risponde a una delle funzioni, le quali intervengono nella ricerca naturale e compiuta d'un molto vasto complesso di verità. Quest'arte poi ha per suo proposito e per sua utilità di crescere la lucidezza dei nostri concepimenti, agevolare la cognizione delle attinenze interiori ed estrinseche, e mutando altresì i punti della veduta cogitativa occasionare lo scuoprimento di nuovi fatti. Talora in fine ajuta la comprensiva ad abbracciare tutta la vastità d'un gran tema di ricerche e di studio, e avvia l'intelletto alla scelta e alla successione regolare delle sue indagini, del che vedremo un esempio in progresso.

Su tutto ciò abbiamo pochi principj da esporre, e saranno i seguenti. Per quello che noi stimiamo, quattro sorte di ordinamenti si danno: il *reale*, l'*inventivo*, il *logico*, e il *distributivo*. Chiamiamo *reale* l'ordine che essa natura pone e conserva per mezzo le cose, nello spazio come nel tempo; chiamiamo *inventivo* l'ordine seguíto dall'uomo nella ricerca naturale del vero, sia nelle singole operazioni, sia nel loro complesso: e delle prime si è parlato appunto qui innanzi; tratta dell'altre tutto il metodo naturale per le sue cinque arti. Ordine *logico* chiamiamo quello che da una prima cagione deduce nettamente la successione degli effetti, ingenerati l'uno dall'altro, ovvero deduce da un largo principio astratto la serie delle verità

che vi stanno incluse, o pure, per modo assai men frequente, dall'ultima deduzione ascende per una scala di teoremi alla prima proposizione. Vedemmo qui sopra che non si può per via di ragionamento rintracciare alcuna nuova cognizione senza far transito da un principio ad una conseguenza per essere tale la forma costante e unica del raziocinio: ei pare adunque nel primo aspetto che l'ordine logico non sia, almeno per questa parte, se non che una frazione dell'inventivo. Però si osservi che i raziocinj, pei quali si perviene la prima volta alle cognizioni dedotte, tengono un andamento vario, incerto e meschiato di analisi e d'induzioni, laddove l'ordine logico, operando sulle notizie già registrate nella memoria, procede per diritta linea d'un sillogismo in un altro con la precisione e la severità geometrica; quindi viene talvolta denominato ordine o metodo geometrico. Chiamiamo poi propriamente e peculiarmente ordine distributivo quello con cui si dà sesto e connessione a un complesso ampio di fatti e di conoscenze, le quali non si possono tutte far derivare nè da una sola cagione, nè da un solo principio. Per simile caso in tre modi suole il buon senso distribuire i risultamenti de' nostri studj. Talvolta si considerano gli attributi più generali, e si scende per una catena di variate specificazioni, fino ai termini e alle note dell'individuo. E così adoperano i naturalisti nel situare secondo ragione i materiali de' loro studj. Altra volta giova imitare

l'ordine stesso inventivo, o analitico, quello cioè con cui si trovarono le notizie, alle quali si pensa di dare assetto. Ma perchè nel fatto quell'ordine procede tentando, e va incerto e svagato come vuole la fortuna dei mille incidenti che s'attraversano a una prima investigazione, così è costume di ridurlo regolare in ogni sua parte e uniforme, incominciando dalle cose che in natura appariscono realmente innanzi dell'altre, e proseguendo a norma degli usi più generali e più savj degli ottimi osservatori. In ultimo possono le materie d'un vasto soggetto venir rassegnate nell'ordine, con cui si contemplano le forme comuni dell'essere, scendendo dal più astratto al meno. Il che è praticato taluna volta eziandio dai volgari per natural suggestione. E veramente di qualunque oggetto pensabile suolsi prima voler sapere se esiste, e come viene denominato, e per quali caratteristiche si distingue dagli altri esseri; poscia si domandano gli attributi essenziali e le parti costitutive: e di tutto questo vuolsi una conoscenza la più chiara e certa che sia possibile; quindi scende la massima d'Aristotile che ogni esposizione dottrinale consiste nel definire, nel distinguere e nel dimostrare. Dopo ciò segue di concepire e conoscere l'ente nelle sue relazioni con lo spazio e col tempo, cioè in quanto è simile, ovvero è dissimile dal rimanente delle cose, e in quanto è prodotto e produce, poi alla fine, in quanto è utile all'uomo. Le quali astrazioni raccolgonsi tutte nelle quat-

tro somme categorie dell'*essere*, della *qualità*, della *quantità* e della *relazione*. Gli antichi Italiani offrono nella Somma di S. Tommaso il più perfetto e ammirabile esempio di questa ultima guisa di ripartire le materie secondo l'astratta contemplazione dell'essere.

Appartiene pertanto all'arte distributiva il mettere in considerazione gli ordini sopraccitati, ed esibire quelle regole per cui si sappia ad ogni occasione disporre la materia del proprio soggetto in modo acconcio e proficuo, secondo la varietà dei casi e dei fini.

Sotto qualcuno dei quattro ordini da noi registrati rientrano eziandio le inversioni degli atti inventivi che nell'ingresso di questo capitolo abbiamo citate e descritte qual mezzo di verificare quegli atti medesimi. E appunto per tal cagione abbiamo quell'arte di verificare messa insieme con l'arte distributiva, nella quale può dirsi compresa virtualmente.

III.

Per tal maniera siamo venuti segnando nel corso di tre soli capitoli le norme e i principj essenziali e superiori di quella vasta porzione del metodo generale, che tende al rintracciamento della verità, si voglia di fatto, si voglia di raziocinio. Ma oltre tutto ciò converrebbe eziandio entrare a discorrere di molti precetti, i quali non giacciono sotto alcuna arte particolare, siccome quelli che illustrano e ajutano il complesso intero del metodo inventivo; e

tale verbigrazia è il precetto che il nostro *Acconzio* appellava massimo, doversi cioè meditare profondamente la natura, la estensione e la rilevanza del fine, e consistere la felicità degli studj nostri nel conservare la debita proporzione di esso fine coi mezzi. Qui ricorrerebbono altresì le quattro regole Cartesiane e quelle aggiunte da' Porto-realisti, ed altre pei libri disseminate. Ma queste cose soverchiano i termini, nei quali ci facemmo obbligo di rimanere; e quindi nè manco c'intratterremo a parlare del metodo insegnativo troppo discosto dalle speciali applicazioni a cui ci tarda di giungere. Soltanto faremo rilevare siccome l'arte distributiva tiene somma importanza in cotesto metodo, essendo che egli consiste a far ben conoscere in quale ordinamento migliore convenga esporre e comunicare altrui le idee acquistate intorno un soggetto. Imperò se alcun giudicasse del metodo insegnativo, essere piuttosto un'applicazione estesa dell'arte distributiva di quello che un metodo peculiare e distinto, noi non vorremo durare per ciò una lunga contesa.

IV.

Dall'aver noi visitato rapidamente le cinque arti metodiche nel loro succedersi naturale, e insieme dall'averne indagata l'essenza, e, come dicesi, lo spirito, ci sembra ora dover conchiudere, che i principj e le regole del metodo di invenzione convergono tutte alla soluzione di questo problema — Insegnare il modo per cui

gl' istrumenti del sapere, stati innanzi *corretti* e *perfezionati*, sieno *applicati* il meglio possibile a *trovare i fatti* ed a *combinarli*. — Al qual problema sottostanno due altri minori, donde l'uno è anima e fine dell'Arte *Preparatoria*, il secondo dell'osservare e del ragionare. Notammo il primo là dove parlammo delle regole preparatorie, e dicemmo dovere esse concludere all'accrescimento indefinito e continuo della nostra energia e all'equilibrio costante di tutte *le facoltà*. Il secondo problema sorge nettamente dall'ufficio di quelle arti, che abbiam veduto dirigere l'osservazione e il ragionamento, e può venire così espresso: — Indicare il modo migliore per cui si sappia scuoprire il più gran numero di singolari possibili, e combinarli quindi col più gran numero possibile di universali. — Concorrono a sciogliere i tre problemi cinque arti speciali, di cui ciascuna registra sotto di sè alcune classi distinte di pratiche — La *preparatoria* ha due arti nel suo dominio, la *correttrice* e la *perfezionatrice*. La *inventiva* si distingue principalmente nell'arte di *attendere*, e in quella di *trovare le fonti delle notizie*. La *induttiva* si suddivide nell'arte di *ridurre, eliminare, sperimentare* e *congetturare i fatti*, e si giova d'un prontuario dei supremi principj. La *dimostrativa* contiene la *Dialettica* e la *Topica*. La *distributiva* e *sintetica* si raccoglie nell'arte di verificare e in quella di *ripartire le materie*.

CAPITOLO XIV.

Dello studiare la natura ed i suoi precetti.

I.

Male, al sentir nostro, ragionano tutti coloro, da cui l'arte del metodo è reputata vana e non profittevole, e che perciò preferiscono di credersi alla natura ciecamente. Imperocchè in ciascuna cosa la natura comincia e l'arte perfeziona. Nè punto si dica che gli uomini d'intelletto ben temperato fanno invenzioni maravigliose pur non sapendo come; attesochè quegli uomini risponderebbero interrogati, avere essi a poco a poco insegnato a sè medesimi certa pratica intellettuale molto più felice della comune in virtù del lungo riflettere e dello attento sperimentare: or che è mai una pratica regolata dalla riflessione e dall'esperienza, se non un'arte? Nè tampoco si alleghi l'esempio dei moderni naturalisti, i quali senza filosofare sul metodo ricercano tuttavolta con gran prudenza e con grande acume la complessione dei corpi. Che s'ei non filosofeggiano intorno il metodo sì l'apprendono per tradizione, per consuetudine e per esempio, mercè le pratiche instituite da Galileo e propagate quindi per tutta l'Europa civile. Oltrechè potrebbesi da un savio ingegno metodico scuoprire anche oggi molte mende ed imperfezioni nell'arte di cercare i fatti e di combinarli: egli mostrerebbe forse ai

naturalisti qualmente sono arguti e diligentissimi a raccogliere i particolari, ma non altrettanto capaci a indurre gli universali, e come ne' loro studj l'analisi tiene quasichè sola il dominio a danno della sintesi definitiva e di quella unità in cui riposa la vera scienza; laonde abbiam fede che quando alcun filosofo antico potesse ricomparire fra noi e spignere l'occhio nella infinità dei fenomeni, di cui si possiede certa e ragguagliata notizia, egli ne trarrebbe fuori di grandi e nuove dottrine per virtù sola di paragone e di raziocinio. Nè pure sarebbe ardito colui, il quale rimproverasse ai moderni fisici la mala consuetudine di studiare più spesso alle applicazioni volgari e meccaniche di quello che alla parte alta e razionale dei loro soggetti. Onde non sappiamo quello che attualmente si direbbe Platone, il quale riprendeva in Archita la troppa sollecitudine di tradurre nell'uso pratico i trovati geometrici, temendo da ciò non fosse per venir meno la maestà dell'umano intelletto.

L'osservazione poi non è così perspicace, nè il frutto suo così largo, quanto sembra promettere lo sperimentare continuo che si fa: la qual cosa procede dal volersi convertire l'esperimento in mezzo non d'induzione o di prova, ma d'osservazione incipiente, talchè non luce e scorta determinata, ma titubanza e incertezza maggiore se ne ricava (cap. XI, § V.)

Sono gli studj fisici divisi oggi e spartiti molto minutamente, e crediamo con l'aspetta-

zione di quei vantaggi che altrove risultano dalla divisione trita dei lavori e delle incombenze; ma nelle officine, nelle fabbriche, nei pubblici ufficj, e in simiglianti luoghi, ciascuna fattura parziale è menata di sorta da rispondere all'intenzione del tutto, e v'ha chi sorveglia e governa il complesso delle singole opere dando loro ordinata unità. Però nelle scienze nessuno, che noi sappiamo, va esaminando sino a qual termine possano separarsi l'uno dall'altro gli studj senza detrimento della sintesi loro comune, e sino a qual punto convenga accostarli e proporzionarli ai fini sociali, come si provveda alla mutua loro azione, e si aumentino i loro collegamenti, senza far forza alle inclinazioni individuali e alla franchezza e indipendenza degl'intelletti.

II.

Queste poche cose, le quali tocchiamo intorno la condizione odierna degli studj naturali, sembra a noi che sieno sufficienti per redarguire coloro i quali negassero l'opportunità e il profitto di nuove ricerche metodiche, eziandio fuor del campo delle scienze speculative.

Però una grande e vera cagione ha il volgo di biasimare quelle ricerche, allorquando si pensa alla scarsa utilità che producono ordinariamente i trattati di logica. Della qual cosa dicemmo essere motivo la forma medesima di essi trattati, il cui maggior numero consta o di puri insegnamenti dialettici, o di regole vane

e indeterminate o di teoriche presuntuose. Diremmo altresì che quei metodisti, i quali s'adoperano a comporre un'arte d'inventare e di ragionare, seguendo in tutto le massime della natura, non verranno a capo del lor disegno, se non quando conosceranno per bene le fonti vive ed ingenue dei naturali precetti. Su la quale materia, per essere assai conseguente e come il perno dintorno cui dee moversi tutta la industria dei logici, non possiamo non dimorare ancora per qualche istante. E prima diciamo avere già notato altrove il metodo della natura non consistere affatto nella pratica vaga e inconsiderata dei volgari intelletti, bensì venire costituito da *quella serie di principj e di regole, che risultano dalla pratica degli ingegni felicemente disposti e non punto preoccupati, e dall' indagine progressiva delle operazioni, in cui il pensiero va per andamento spontaneo.*

Materia adunque ad ogni regola metodica sono le *spontanee consuetudini* e le *artificiali, acquistate secondo natura*, cioè per un'arte che serba, feconda e perfeziona gli abiti naturali. Di queste artificiose consuetudini, che gl'ingegni destri e ben temperati procacciano di possedere, si contano due classi distinte. La prima contiene gli usi intellettuali, seguiti e predicati dal comune dei dotti, e altresì certi usi più peculiari narrati da qualche scrittore, o sparsi per le lingue degli studiosi, come quello attribuito a Franklin di scrivere l'uno a rimpetto

dell'altro e a misura che l'ingegno li trova il pro e il contra delle questioni, e lasciare aperte, quasi diremmo, le partite per buona pezza, ad oggetto di trarre divisamente la loro somma, e deliberare sul lor valore comparativo. La seconda classe è più occulta e maravigliosa, e giace, secondo noi, nella storia delle grandi invenzioni, come eziandio nella storia degli errori de' grandi Genii. Per ciò che spetta alla prima classe, il senno dei logici sta onninamente nel saper cimentare gli usi comuni dei dotti e i peculiari di pochi con la bontà, la perseveranza e la copia dei risultamenti loro scientifici. Riguardo poi alla classe seconda, vale a dire a quella formata dei buoni abiti artificiosi, latenti nella storia delle grandi invenzioni, e messi in maggior rilievo dalla storia collaterale di sommi intelletti caduti in gravissime esorbitanze, non sappiamo che alcun metodista ne abbia sino qui ragionato.

Tre modi soprattutto a noi sembrano idonei per mettere in qualche luce l'arte singolare metodica, che alle grandi invenzioni pervenne; il primo è di scrutar bene nell'invenzione medesima le tracce impresse dagli atti singolari, cogitativi, onde quella è potuta nascere. L'altro modo consiste nel distinguere e definire, per mezzo ai varj accidenti della vita degl'inventori, la vita loro intellettuale, e porla a confronto coi fatti che più gagliardamente e più spesso l'hanno dominata, i fisiologici come gli ideologici, i privati come i civili, e i necessarj

come i fortuiti. Soprattutto sono da cercar quegli scritti preziosi, ove i grandi ingegni hanno narrato di sè medesimi con ingenuità e franchezza la storia propria intellettuale. Il terzo modo crediamo che sia il far paragone con quegli errori in cui incapparono o gli autori stessi delle invenzioni o ingegni di pari altezza e in molto egual condizione situati. Imperocchè scuoprire gli errori e le lor cagioni efficienti è cosa meno difficile; e d'altra parte la certa notizia che se ne prende schiude ed agevola la conoscenza delle operazioni contrarie. Così se farai paragone tra *Galileo* e *Cartesio* discernerai in entrambi una vigorosa potenza ragionatrice. Ma vedrai *Galileo* che partendo dai fatti giunge per raziocinio all'invenzione del telescopio, laddove *Cartesio* lasciando i fatti scorre per un lungo ambito di sillogismi argutissimi, senza mai sfuggire alla petizione di principio.

III.

Quanto poi alle spontanee consuetudini, che sono la seconda sorgente, a cui deono attingere i logici, a noi basterà avvertire che grande malagevolezza s'incontra a scuoprire ove esistano e ove operino senza difetto, e ove non sieno meschiate ad alcuna arte, nè ad alcuna falsa abitudine. E, oltre a ciò, ei bisogna usare d'una industria finissima per mettere insieme e per ordinare la storia di cotesti atti spontanei, i quali di lor propria indole sono fugaci e sconnessi. Nondimeno è nostra credenza che forse

i bene assennati ingegni non mai inventarono circa il metodo nè arte nè regola le quali in certi frangenti e per certi impulsi la natura medesima non vada insegnando quasi a ciascun dì agli idioti, così bene come ai sapienti. Laonde è cosa piuttosto ridevole l'affermare che Socrate trovò il ragionare per simiglianze, e che Aristotile inventò il sillogismo, e Zenone il sorite, come anco chiamare in fallo i peripatetici e i Leibniziani, perchè incominciavano dalle definizioni, e l'esaltare i Locchiani quali inventori e promulgatori del metodo analitico, tutte cose che la natura ha insegnato sempre ad ogni generazione di uomini, in certa misura però ed alle acconce occasioni. Adunque il pregio dei logici risiede per questa parte nel riconoscere dove e quando appariscono le suggestioni sincere della natura e nel comporre insieme i precetti ch'ella medesima scrive ne' nostri animi, benchè sparsamente e in guisa interrotta quale Sibilla sopra le foglie.

Ma nè raccozzar bene si potranno le regole già messe in costume fra i dotti, nè definire con verità e precisione le pratiche loro ordinarie e speciali, nè infine riconoscere nelle opere umane quello che s'appartiene alla pura spontaneità e quello che agli usi fattizj, tuttavolta che non si andrà provveduti d'una lunga e ragguagliata notizia dei fenomeni intellettuali, e che fallirà il fermo proposito di separare essa notizia dalle conclusioni dogmatiche, le quali s'affrettano anzi stagione di convertire in iscienza

l'empirismo sperimentale. I pochi pareri che siamo venuti mano mano esponendo sul metodo sembrano a noi avere di già sgroppato più nodi e recata luce a qualche materia assai controversa, e ciò per solo effetto del principio addotto da noi, vale a dire, che il metodo naturale dovendo essere una pratica illuminata e non punto una teoria, non ha mestieri della scienza dell' intelletto, ma bene ha mestieri della sua storia fedelmente e minutamente compilata.

CAPITOLO XV.

Del metodo peculiare agli studj speculativi.

I.

Nell' ingresso del nostro libro, toccando un poco la storia della restaurazione scientifica, crediamo di aver provato che *Bacone* presunse troppo delle sue forze e del pregio dell'opera sua, quando si annunziò portatore di nuova luce agli uomini, e che avrebbe tolte le scienze sperimentali dal cieco labirinto, pel quale miseramente avvolgevansi. Imperocchè, nell'ora ch'egli parlava, fiorivano già le grandi dottrine di *Galileo,* per non far parola di molti altri, e segnatamente del *Vinci,* che fondato avea la induzione sperimentale un secolo innanzi. Oltrechè la fiducia da *Bacone* presa di rinnovellare il mondo scientifico perchè, giusta la sua frase, poneva nell'altrui mani un nuovo regolo ed un nuovo compasso, non era punto legit-

tima. E per vero la maggiore difficoltà consisteva non nel mostrare altrui cotesto compasso e regolo, ma nell'insegnare a farne uso retto ed accomodato alle specialità infinite dei casi. Ben s'avvide *Bacone* stesso del gran divario che passa tra contemplare discosto un qualche istrumento, e maneggiarlo come conviensi; attesochè egli stesso malissimo l'adoperasse nelle naturali investigazioni. Noi crediamo pertanto che presumere oltre il debito dell'efficienza e virtù delle regole generali è stato le più volte cagione di gravi errori, ed ei sembra che la natura se ne sia riso. E di vero ella usa costruire i concreti di minimi particolari, e circondarli d'una folla innumerevole di accidenti; là dove le regole che si compongono per astrazione, trapassano di necessità e gl' infinitesimi delle cose e il concorso sempre mutabile dei casi fortuiti. Laonde segue che, scendendo al positivo e al concreto, l'uomo sapiente di sole regole diviene più che spesso inettissimo. Quindi è da porsi, che le regole tanto più vagliono quanto meno si scostano dall'applicazione diretta, e che a ogni modo elle non possono mai sostituire sè stesse alla pratica naturale; imperocchè questa insegna di mille cose, mentre le regole ne insegnano una. Adunque per fuggire la scuola italiana cotal difetto di errare per astrattezze soverchiamente remote dalle utili applicazioni dee fondare la massima che i precetti metodici universali riescono invalidi se non s'abbia mente di accomodarli a ciascuna

materia per mezzo di metodi peculiari, e se a questi non viene aggiunta la virtù gagliarda dell'uso.

II.

E qui ricordiamo che l'impotenza dèi nudi precetti e la maravigliosa forza dell'abito non furono altrove considerate sì bene quanto nelle scuole di *Galileo*: e già notammo doversi a questa speciale avvedutezza del senno di lui il prospero successo dell'italiana restaurazione. È poi nostro saldo convincimento, che dottrina vera e compiuta del metodo universale non possa nascere, se non dopo la formazione e il confronto dei metodi particolari; stante che quelle cose, le quali ora si sanno in modo troppo indeterminato e troppo disgiunto, circa l'andamento generale del nostro ingegno, saranno inferite assai bene e con gran lucidezza dall'analisi e dal ragguaglio di tutte le forme speciali di studj. È dunque molto desiderabile che ogni scienza produca il metodo che le si compete, tratto fuori dalle condizioni singolari del soggetto proprio. E un altro profitto sorgerà altresì dal conferire poi insieme cotesti metodi; perciocchè l'uno rifletterà luce sull'altro mostrando in qual pregio fra loro si cedano, in quale si soverchino, a ragione della differenza dei mezzi o della materia, ed anche di amendue insieme; e scuoprendosi ultimamente per quali maniere ed in che misura possa ciascuno avvantaggiarsi delle qualità peculiari di tutti gli altri.

III.

E per esempio crediamo che gran profitto verrebbe agli studj speculativi, qualora investigassero con più diligenza i metodi matematici: imperocchè è nostro avviso, che nell'algebra e nella geometria le facoltà mentali abbiano esercitato ogni loro virtù, e incontrato ogni forma possibile d'analisi e di ragionamento. Le quali forme per una speciale natura di quelle discipline, rimangono nettamente delineate, e all' intelligenza visibilissime. Certo non sono imitabili dalle altre scienze quei metodi matematici, i quali tengono alla natura intrinseca e propria dello studio delle quantità, che è di versare sopra idee d'una medesima specie, e composte di elementi fra loro identici. E Condillac prese inganno quando usurpò per le altre scienze la facoltà di porre il noto in equazione perfettissima con l'ignoto, e sperò imitare assai strettamente i metodi della *trasformazione* e della *sostituzione*. Ma bene possiamo approfittare di quelle regole e pratiche tenute dai matematici intorno il *determinare* e *semplificare* i problemi, e di quelle che cercano fra idee lontanissime alcuna idea intermedia di connessione e dell'uso ottimo di rendere universale un metodo stato scoperto in un caso particolare, e sì di altri usi in buon numero. La perfezione del linguaggio matematico consiste in ciò, che esso viene generato con quella propria e medesima legge d'analogia, la

quale presiede alla generazione delle idee : il che fa attribuire un segno distinto a ciascuna idea distinta, e porge arbitrio ai geometri di speculare e operare sui segni nel modo che sulle idee. Ora compete ai filosofi razionali di procacciare la soluzione di cotesto problema, cioè a dire, fino a qual termine potrebbesi nelle speculative, attribuire un segno distinto a ciascuna idea ed a ciascun gruppo d'idee, e conservare nella sua creazione quella medesima analogia che regge la creazione e l'accoppiamento di esse idee. Il ragionamento poi intorno le cose metafisiche, quello intendiamo più astratto e più universale, è attissimo ad accostarsi alla piena severità del linguaggio matematico ; perchè le somme astrattezze, quali enti puri di ragione e come riferentisi a proprietà sostanziali ed eterne, sono di natura immutabile e semplice : nè la generazione loro, operata soltanto dalla riflessione filosofica, trova ostacolo a seguitare una esattissima legge d'analogia. Onde non avvisiamo che sia impossibile di applicar loro il costume dei geometri e degli algebristi, di speculare cioè intorno ai segni, come intorno alle idee. E questo pensiamo fosse il concetto *dell'arte magna* del *Lulli*, e poi di *Giordano Bruno*; il quale concetto se riesce falso e dannevole in una *Protologia* edificata *a priori*, o sopra erronee fondamenta, in un'altra vera e savia edificata dall'esperienza, frutterebbe per avventura una scienza di relazioni nuova, estesa e insperata.

IV.

Ma venendo esplicitamente ad applicare le cinque arti metodiche ai soggetti speculativi, diciamo essere qui luogo al problema, col quale facemmo principio al libro, e fu espresso con questi termini: — Rilevare dall'esame profondo del subbietto e del fine della filosofia le modificazioni speciali e gli usi proprj, a cui è bisogno sottomettere la dottrina comune del metodo naturale. — Ora, tenuto conto dell'idea ordinaria ed incontestata che abbiamo oggidì della filosofia razionale e del fine suo, discernesi assai nettamente quali condizioni peculiari aderiscano alla sua natura (di che toccammo eziandio in sul principio del libro), e sono queste che seguono:

1.° Gli assiomi sperimentali comuni non fanno per la prima filosofia, la quale fonda la scienza prima del vero e dell'essere, e per ciò indaga le prove di quei medesimi assiomi: ne segue che in suo soccorso vengono solo gli assiomi universalissimi, quelli cioè fondati sopra l'identità.

2.° Nella psicologia, porta degli studj speculativi, l'istrumento e la materia sono un medesimo: onde ogni studio fatto sulla natura delle nostre cogitazioni, accade in virtù del riflettere di quelle sopra sè stesse, ed è bisogno sorprendere con la potenza nostra conoscitiva gli atti instantanei della intuizione immediata.

3.° L'osservazione del soggetto della psicolo-

gia ha di più le condizioni speciali che seguono: la prima è che non si può disgregare e notomizzare il pensiero sciogliendolo nelle sue particelle, come i naturalisti fanno dei corpi. La seconda, che non si può investigare per veduta immediata altro intendimento eccetto che il nostro, mentre in qualunque altra sorta di discipline agevol cosa è osservare e paragonare grandissimo numero d'individui così certamente ed agiatamente, come si farebbe d'un singolo. In terzo luogo, l'esame dei fatti interiori veste un'indole estremamente laboriosa e difficile a cagione che i bisogni nostri incessanti ed operativi guardano tutti al di fuori di noi, e inducono ad esercitare l'attenzione estrinseca in luogo dell'intrinseca. Eziandio è molto difficile; perchè niun subbietto in natura è sì mutabile quanto il pensiero, niuno sì moltiforme, niuno sì prodigiosamente rapido nelle sue operazioni; onde notarne i cangiamenti e indurre da quelli alcuna legge costante è cosa d'infinita sollecitudine. In quarto luogo non incontra al psicologo quello che a molti naturalisti, di potere cioè raccogliere e ritenere sotto lo sguardo il processo causale, quel medesimo vogliam dire onde è ingenerato, svolto e prodotto a maturità il soggetto della meditazione; e per fermo i psicologi non ricavano dal senso intimo, se non l'attualità pura e fugace di nostra mente, rimanendo tuttavia sepolti nell'obblivione gli svolgimenti primitivi delle sue facoltà, e le originarie combinazioni delle sue idee.

4.° Qualunque dottrina empirica, ovvero congetturale è insufficiente alla filosofia, quanto al suo fine più alto, a cui non si può andare, se non per iscientifiche dimostrazioni.

5.° Perciò pure, mentre le naturali dottrine possono star contente a una induzione probabilissima o ad alcune dimostrazioni parziali e inferiori, bisogna alla prima filosofia un'induzione necessaria e una dottrina universale.

6.° Che se per questo il discorso dimostrativo le è molto idoneo e molto usuale, in nessun'altra scienza è poi tanto pericoloso. Perchè la dimostrazione, a camminare diritta e sicura, ha d'uopo d'un linguaggio pressochè algebrico, dove che nella metafisica ne trova uno volubilissimo e tenebroso. Secondamente, perchè le dimostrazioni metafisiche quanto sono più larghe altrettanto rischiano di tramandare l'errore a più grande copia di verità subalterne, talchè vediamo in cotesta scienza un primo abbaglio decidere della ruina di tutto un sistema. Infine le dimostrazioni matematiche possiedono i loro metodi di certa verificazione, e i chimici posseggono il loro nella ricomposizione dei corpi, e i fisici nel cimentare le teorie con nuove esperienze; ma nella metafisica come potrebbero i sensi verificare ciò che trascende il loro dominio?

7.° E viene di manco la filosofia non è scienza delle sole generalità, nè prende da altri la notizia dei singolari; ma il mondo della coscienza è percorso da lei esclusivamente, e

appartiene a lei sola di dare l'elenco più minuto e più esatto possibile dei fenomeni dello spirito umano.

V.

I precetti adunque delle arti summentovate debbono, per essere utili, proporzionarsi a queste disposizioni singolari della filosofia razionale: e onde si venga a qualche specificazione, diremo per l'arte preparatoria, tre doti o qualità domandarsi principalmente all'ingegno speculativo. E primo, che egli cominci a filosofare ignudo affatto di mentali preoccupazioni intorno il soggetto, e così mondo e purgato di falsi studj, come il pio neofita mondo e purgato si presentava a ricevere l'iniziazione. Secondamente, che altro del vecchio non rimanga con esso lui, salvo la notizia dei meri fatti e un abito inveterato di ragionare secondo il buon senso. Terzo, che questo abito del buon senso sia più volte stato adoperato a riflettere sui motivi interiori delle opere umane, ed abbia così attitudine ad aggirarsi e meditare pel mondo della coscienza. Riguardo poi alla forma più appropriata delle facoltà intellettuali, diciamo che non si può essere filosofo razionale compiuto, quante fiate non si posseda in pari misura e in mirabile proporzione la forza analitica e la sintetica; la virtù che coglie i particolari, e la virtù che generalizza; quella che ben distingue il concreto, e quella che ben combina l'astratto. Imperocchè questi due estremi

s' incontrano nella filosofia; fatti minuti, tenui, fuggevolissimi, e astrattezze e generalità senza fine. Ma per rispetto alla porzione dell'arte preparatoria, la quale insegna la fuga e l'emendazione degli errori, mestieri è al metodo filosofico sapere far caso di quelli che più tengono alla natura degli studj speculativi : e tali sono, per nostro avviso:

Le analisi riuscite imperfette a cagione della abitudine, la quale nasconde i fatti minuti e continui della coscienza;

Il confondere insieme, ovvero scambiare l'una per l'altra l'intuizione diretta con la riflessa, la spontaneità con la coscienza;

Effettuare le astrazioni, e usurpare per obbiettivo ciò che fuor del subbietto non ha esistenza;

Equivocare nelle parole, e definire gl' ignoti significati per altri mal noti;

Comporre paralogismi, e spiegare il medesimo col medesimo;

Precipitare le conclusioni teoretiche e lasciarsi lusingare ed avvolgere dallo spirito di sistema.

VI.

Di tal maniera con la norma da un lato delle proprietà singolari della filosofia, e dall'altro con l'occhio rivolto sempre ai dogmi del metodo naturale, sembra a noi che si possa procedere per tutte le rimanenti arti metodiche, e farne ottima applicazione agli studj razionali : ma ciò, di cui importa tenere memoria

continua, si è il già detto da noi nell'entrare in questa materia, vale a dire, che dove un metodo sia ancor molto povero di esperienza, e cada sopra un soggetto sfornito di principj, comunemente e stabilmente riconosciuti, bisogna che venga ajutato dal consenso di più intelletti, e adoperato da loro con quanta uniformità è possibile mai. E dicemmo questo essere stato compreso dal vecchio *Telesio* fondatore dell'accademia Cosentina, questo dal *Galilei*, che volse e indirizzò alla norma sua le due stupende accademie dei *Lincei* e del *Cimento*. Quindi si ripete da noi caldamente il voto emesso più sopra, che cioè, una scuola italiana si levi, la quale operi di concerto, e diriga le parti diverse e moltiplici della filosofia, come fili di larga tela. E il primo bene sarà il ripartimento delle varie materie fra ingegni di varia indole, seguitando così la prudenza e la discrezione dei fisici e degli altri naturalisti, niuno dei quali osa abbracciare da sè solo la contemplazione universa della natura. E così avverrà che colui il quale non vede molto più avanti dell'osservazione minuta ed empirica dei fenomeni, costretto non sia, se vuol nome pure di filosofo speculativo, a costruire alla peggio una teorica universale. Per contrario coloro, i quali si sentono poco adatti alle ricerche pazienti e squisite dei minimi singolari sapranno bene da chi richiederle, e cesseranno per avventura di credere, per noja di troppe minute analisi, che l'esperienza non

ascende nella regione delle idee. La distribuzione poi naturale delle materie a noi sembra che debba essere questa:

Prima è lo studio pratico della logica e della metodologia, o vogliam dire lo studio e la preparazione dello strumento.

Seconda opera da compirsi è l'inquisizione e radunamento dei fatti, da cui scaturisce la storia sincera dell'intelletto e della sua espressione, o vogliam dire la psicologia empirica e la gramatica universale. Se i filosofi si fossero per tempo avvisati di cogliere e ordinare insieme i fatti che si sono scoperti di mano in mano, pure per mezzo il trambusto delle lor questioni infinite ed interminabili, la scienza loro se ne sarebbe giovata in modo considerabile per approssimarsi a uno stato solido e definito, senza dire che ella ne avrebbe ritratte utilissime applicazioni a diverse sorti di discipline. Ma per contrario parendo ai filosofi, che i fatti disgregati e incompleti dell'esperienza interiore non tornassero, nè pure in parte, sufficienti al fine altissimo della prima filosofia, si posero a trascurarli o li lasciarono dispersi e meschiati col falso, col congetturale e con l'ipotetico. Egli è bisogno pertanto che la scuola nuova italiana imiti i buoni ipocratisti, i quali, del pari che gli speculativi, si trovano alle prese con una dottrina incapace fino qui di teoriche salde ed universali. E niente di manco, poste da banda le controversie, usano essi raccogliere a mano a mano i fatti nuovi scoperti,

riunirli agli antichi, e giovarsene praticamente per combattere le infermità.

VII.

Occorrono alla compilazione precisa e feconda dei fatti della coscienza due opere concomitanti. L'una è un lessico puramente provvisionale, dove i vocaboli filosofici, non secondo la natura intrinseca delle cose, ma secondo l'uso più generale dei ben parlanti vengano determinati, aspettando dalla scienza futura le emendazioni e i perfezionamenti. La seconda opera di molto maggior peso ed utile è una storia compendiosa della filosofia: imperocchè in essa per mezzo le tenebre e la deviazione dei sistemi e il duellare delle Sette sono consegnate l'esperienze di molti secoli, e l'apprensione spontanea d'innumerevoli fatti cogitativi.

Quest'opera contiene poi, giusta il nostro avviso, il mezzo più efficace e più pronto per ordinare e condurre a bene tutta la scuola nuova italiana che qui si va divisando. Imperocchè una storia è tanto più utile, quanto narra per maggior lunghezza di secoli copia maggiore e più varia di vicende comuni e individuali; conciossiachè allora nel novero immenso dei casi, e ne' rincontri loro infiniti, i principj costanti ed universali sornuotano visibilmente. E per fermo, la storia della filosofia è sì fatta; laonde a qualunque mai incidenza di pareri e mutazione di casi gli esempj e le ammonizioni si affacciano da più parti.

Ma qui pure la qualità richiesta per avvantaggiarsi di quegli esempj è d'entrare allo studio delle vicende filosofiche, senza anticipazione alcuna di mente. Cotesta è condizione prima ed essenzialissima, sembiante al rametto d'oro che introduce alla conoscenza dei trapassati, e senza di cui si varca in vece la porta dei sogni. Perciò vediamo noi questa condizione raccomandata le mille volte dal *Nizolio*, dall'*Aconzio* e dal *Campanella*. E comechè ella paja a pensarsi la più semplice cosa del mondo, nè sia uomo, il quale non si persuada di possederla, nel fatto ella viene tanto maggiormente difficile, quanto meno si sa dubitare di sè medesimi. Siamo dunque scusati al tutto, se facciam vibrare di frequente la medesima corda.

Per quello che noi ne pensiamo, ei succederà alla scuola italiana di ricercare imparzialmente la storia delle diverse filosofie, quando voglia considerare per bene questa massima degli eclettici, non essere cioè credibile, che sistemi celebratissimi, durati e meditati lunga stagione, e concetti da ingegni alti, probi e indipendenti, non racchiudano in sè alcuna parte del vero. All'incontro, doversi molto dubitare, che alcuno dei sistemi assoluti apparsi fin'ora si apponga a tutta la verità, dachè, se ciò fosse, non mancherebbe di trascinar seco l'universale e durevole convincimento. Noi aggiungiamo a cotesta massima un altro principio, il quale è per l'appunto l'espressione più generale dell'istoria di tutte le filosofie, vale

a dire che il mutarsi, il contraddirsi, e l'oscillare perpetuo delle loro opinioni costituisce lo svolgimento lungo, fatale ed inevitabile della *idea filosofica*, e il quale può essere rappresentato assai convenevolmente da un conflitto di forze opposte e volubili, donde sorge un moto perturbatissimo e pur necessario che dura e imbizzarrisce, fintantochè l'azione delle *costanti* non prevalga sull'azione delle *variabili*, e quindi non n'esca infine un moto regolare e uniforme. E, vaglia il vero, quando si cerchi pure con diligenza squisita i sistemi ed i pareri d'ogni secolo, d'ogni scuola, d'ogni nazione non s'incontreranno più che tre motivi perpetui del variare delle dottrine e del contrapporsi l'una all'altra. Questi sono la diversità delle propensioni, la vastità e duplicità del soggetto, e la instabilità dei metodi. Pel primo motivo la filosofia ha dovuto essere or dogmatica e scettica, or materialista e spirituale, or naturale e teosofistica, or di ragione e di sentimento, vale a dire, che l'è convenuto variare conforme ha prevalso negli speculativi l'elemento razionale, ovvero l'istintivo, l'astrazione o il fatto, e secondochè le abitudini, gli accidenti e le inclinazioni hanno condotto il pensiero a studiare di preferenza i corpi o le idee. Pel secondo motivo la filosofia ha dovuto essere talora subbiettiva e tal altra obbiettiva, or psicologica ed ora ontologica, secondo che prendeva a subbietto l'universo o l'uomo, l'ente o la conoscenza. Al fine pel terzo motivo la filosofia ha dovuto

essere induttiva o dimostrativa, dogmatica o critica, cioè a dire che talvolta è partita dai fenomeni, talvolta dalle nozioni, e tal altra dal giudizio dei mezzi di cognizione. Ora ognuno di questi motivi ha, se ben si discerne, cagione diretta e necessaria in alcune delle condizioni singolarissime della filosofia da noi avvertite ed enumerate, alle quali fino che non sia fatta nel comporsi del nuovo metodo la parte che si conviene, continueranno a promovere più o meno legittimamente la discrepanza e il conflitto delle opinioni.

VIII.

Raccolti in tal maniera i fatti, e ragguagliati bene fra loro, si viene a dar base alla *Critica* filosofica, e a costruire una cognizione certa, precisa e, quanto al bisogno, adequata della natura e validità delle potenze conoscitive.

Il che eseguito e compiuto il meglio che sia sperabile, è quasi a un tempo medesimo fatta e compiuta la prima filosofia. E, per fermo, tale è il vero per l'uomo, quale lo fanno i mezzi ch'egli possiede per acquistarlo: dei quali mezzi, venuta scoperta una volta con sicurezza l'indole e l'efficienza, rimane scoperta eziandio con altrettanta sicurezza la natura del vero, che si adatta e misura puntualmente a quell'indole e a quell'efficienza.

Verrà dunque la scuola italiana a fondare le teorie de' primi principj, o, come *Dante* li nominò, delle prime notizie. E se a questo no-

bile risultamento non ascenderà così tosto, o non così bene da attribuirgli con esattezza nome e valore di scienza, le tornerà sempre assai vantaggioso raccogliere una qualche induzione della prima filosofia in modo temporario, e come a dire provvisionale, a cagione che la mente nostra ha bisogno di quietare in certa unità, e perchè le sintesi non perfette dichiarano in guisa sensibile quel che rimane da scuoprire, o da analizzare, e per quali nuovi sentieri è da mettere l'intelligenza.

L'opportunità di dar sesto con tali opere all'ottima filosofia e d'avvicendarle nell'ordine da noi proposto fu sentita medesimamente dai nostri antichi, quando posero mano a rimodellare la scienza. E, per fermo, il *Campanella* credè dover fare incominciamento dalla compilazione e verificazione dei materiali noti e dalle ricerche sul metodo: come poi insieme col suo maestro *Telesio* tracciò innanzi a tutto una naturale storia dell'intelletto, o vogliam dire una psicologia empirica; dopo la quale disegnò una critica dei mezzi conoscitivi, e per essa una prima filosofia. Nel tempo stesso il *Campanella*, il *Paganino*, il *Gaudenzi*, il *Bernardi*, il *Ficino*, il *Patrizio*, il *Giorgio da Trebisonda*, il *Telesio*, il *Mazzoni*, lo *Scioppio* ed altri in gran numero cercarono con perspicacia le storie dell'antica filosofia Greca, Italica ed Alessandrina. In fine il *Valla*, il *Nizolio*, lo *Scioppio*, lo *Scaligero*, il *Campanella* medesimo ed alcun altro curavano di riparare in più modi

il linguaggio filosofico, e singolarmente di raccostarlo a quello naturale e schietto del popolo. Onde il *Bruno*, l'*Erizzo*, il *Mazzoni*, il *Tasso*, il *Cavalcanti*, il *Palmieri*, il *Gelli*, presero a scrivere volgarmente di grave ed alta filosofia, e rinnovarono il praticato da *Dante* due secoli innanzi. Niuno però vinse di semplicità, di grazia, di lucidezza e di precisione il gran *Galilei*, a cui piacque tanto usare una favella comune tra lui ed il popolo, che derivò dai poeti il suo stile, e volle sapere tutto a mente il Furioso.

IX.

Daremo ancora un altro esempio del sapere applicare le cinque arti al metodo filosofico, e questo cadrà in ispecie sull'arte distributiva dalla quale, al nostro sentire, può trarsi un ajuto vivo e gagliardo per inventare filosofando, comechè oggi non s'usi di adoperarlo. E qui pure gli ammaestramenti procederanno dalla sapienza degli avi nostri, e dalle pratiche dell'accademia di *Galileo*. Noi preghiamo dunque che si apra da tutti quel divino volume, il quale modestamente s'intitolò *Saggi di naturali esperienze*. E noi abbiam fede, che non si potrà da chicchessia leggere senza grande stupore la copia infinita di osservazioni e di sperimenti o fatti, o proposti; fatti e proposti diciamo con tal metodo, con tale sagacità, con sì larghe vedute, con sì profonde deduzioni che al nostro avviso elle sono da reputarsi piuttosto uniche

al mondo che rare. E per venire al nostro subbietto più strettamente, si leggano in quel libro e nelle sue addizioni le tavole sinottiche dell'*Oliva*, in cui si espone e distribuisce quello che sarebbe stato da osservare e da sperimentare intorno l'acqua, ed i suoi accidenti. Si apprenderà da coteste tavole quanto mai possa giovare alle nostre invenzioni di saper contemplare la scelta materia con guardo acuto insieme ed universale; e il distribuirne le parti in guisa, che le attinenze loro tanto intrinseche e tanto estrinseche, le prossime e le lontane, le proprie e le accidentali vengano fuori aperte, chiare, interissime. Oltrechè le osservazioni e gli sperimenti, trovando ciascuno il suo luogo, i termini de' suoi confronti, ed il fine suo peculiare e diretto, giungono rapidamente e in maniera compiuta alla scienza addomandata. E perchè si veda come potrebbesi di tale antica sapienza italiana fare ottima applicazione agli studj speculativi, poniamo qui annessa una prima traccia di tavola sinottica per instituire una serie di osservazioni intorno la facoltà dell' immaginare, l'una forse delle materie più oscure e più recondite della psicologia.

Targioni, opera citata.

TAVOLA SINOTTICA D'UN TRATTATO

(*Primo Specchio*)

DELL'IMMAGINAZIONE UMANA

ESSERE

NOME

Quanti sensi attribuisconsi al vocabolo immaginazione?
Qual è il più popolare e comune?
Si confronti con le appellazioni degli atti che sembrano più affini, p. e. col vocabolo fantasia.

OSSERVAZIONE

Se ne tragga fuori una sufficiente determinazione del soggetto e una definizione, come a dire, empirica e provvisionale della sua entità.

QUANTO

NELLE SPECIE

...ante specie d'immaginazioni si conoscono?
...re la poetica, la filosofica la meccanica avvene altre ...orte?
...che queste si assomigliano, ... che si differenziano?
...senna di esse registra sotto ... altre specie rispet...ve?

NEL GENERE

Quante facoltà attive e passive compongono l'immaginazione?
Avvene più alcuna oltre la
Sensibilità,
Memoria,
Attenzione e astrazione,
Giudicio,
Volontà,
Senso estetico e senso mo-

PRIMA SINTESI

Risulta necessariamente da tutto ciò una notizia più intrinseca

QUALE

Che azione speciale adoperano nell'immaginazione le facoltà attive del pensiero?
Le passive in che condizione speciale vi si trovano?
Perchè ciò si rilevi più nettamente per via di confronto si cerchi innanzi:
Qual è l'esercizio proprio

Della sensibilità, Della memoria, Del giudizio, Della volontà, Del senso morale e estet., Dell'istinto,	Nell'osservazione e induz. Riflessione, Ragionamento, Analisi, Sintesi, Fantasia.

di giudizi ?
Quale induzione di qualità comuni e costanti sorge dal confronto delle specie diverse ?

N. B.

Tali distinzioni di specie e di genere vengono suggerite dagli usi e dalle applicazioni ordinarie del nome.

meno all'immaginazione?
Sono tutte comprese nella
Osservazione e induzione,
Sintesi,
Riflessione,
Ragionamento,
Analisi,
Fantasia,
Istinto?
Avvene alcuna speciale e come a dire, *sui generis?*
Alcuna che non entri nelle altre operazioni complesse della mente?
Viceversa avvi in sì fatte operazioni facoltà alcuna che sia esclusa dall' immaginazione?
Le facoltà passive in che modo e in che proporzione apportano i materiali su cui s'esercita l'immaginazione?

PRIMA

VERIFICAZIONE

Con la norma di tali notizie ripetasi la storia diligentissima di quello che fa il pensiero immaginando
Nell'arti liberali
Nelle meccaniche
Nelle scienze.

RELAZIONE

Tal modo è uno o multiplice?
E simile per tutte le sorti d'immaginazione, ovvero è dissimile?

N. B.

Tutta la dottrina moderna dell'associazione delle idee debb'essere riveduta e secondo l'nopo corretta o ampliata, o cangiata.

(*Secondo Specchio*)

… vasti sapienti ?
…e l'immaginazione è precipuo fonte del Genio, in che guisa lo forma ?
…ome si spiegano le anticipazioni della mente che vede l'ultime conclusioni, e pare non veda il cammino per giungervi ?

Quale sulle opere complesse ?
E particolarmente

Quale sulla { Osservazione e induzione,
Riflessione,
Ragionamento,
Analisi,
Sintesi,
Fantasia ?

Quale equilibrio dee mantenersi a pro dell'ingegno fra l'immaginazione e le altre facoltà ?
Dal disquilibrio loro quali difetti s'originano, e quali errori speciali ?

N. B.

Debbesi egli rivocare a circostanze fortuite la singolarità di alcuni fatti riguardo l'immaginazione ?

Come quando alcuna volta si tarda a vedere le relazioni più prossime delle cose ? e sieno d'esempio i Romani che mai non trassero nè dai sigilli loro, nè dalle iscrizioni figuline il concetto dei tipi,

DI TEMPO

(*Terzo Specchio*)

DI TEMPO

STORIA NATURALE

Effetti più cospicui dell' immaginazione operati

Sulle { Scienze, Lettere, Arti, Religione, Politica.

Perchè in alcuni secoli ha sembrato dominare più ed in altri meno?

In tempi diversi ha ella vestito diversa indole?

Quali e quanti uomini di maravigliosa immaginazione?

SECONDA SINTESI

Essa è più completa assai della prima per frutto delle analisi ripetute, e per la luce che hanno versato sopra il soggetto le notizie di relazione.

SECONDA VERIFICAZIONE

Posto che la cognizione del soggetto sia pervenuta alla forma scientifica, il trattato dell'immaginazione potrà essere dedotto teoricamente, cioè con metodo sintetico rigoroso, e spiegherà in modo semplice tutto il novero de' suoi fatti, come casi speciali d'un solo principio: altrimenti la deduzione teorica farà rilevare le lagune interposte, e determinerà meglio gli studj nuovi che si domandano.

STORIA PRETERNATURALE

Quanti fenomeni straordinarj,

Quanti mostruosi?

CAPITOLO XVI.

Segue la stessa materia.

I.

E quale sia il metodo voluto dalla natura, quali e quante le fonti de' suoi precetti, quale l'applicazione sua alle materie filosofiche s'è veduto ne' superiori capitoli. Così della forma tripartita ch'egli riveste e che fu nominata da noi *generale, particolare* e *progressiva,* rimane ora a considerare soltanto la terza parte, cioè a dire della forma *progressiva*, continuando l'applicazione diretta alle materie filosofiche. Dicemmo essere *progressivo* quel metodo, il quale si contempera di più in più coi trovati della dottrina, che va moderando; imperocchè egli li tramuta in principj regolatori di altro numero indefinito di osservazioni e di raziocinj, come ad esempio, l'avere i naturalisti scoperto che in una serie di osservazioni simiglianti nella specie e diverse per tempo e luogo, il termine medio aritmetico sia il più vicino di tutti al vero, è stato per quelli una nuova notizia sulla condizione dei fatti e un nuovo principio metodico per avviare e correggere le osservazioni ulteriori.

Noi pensiamo che altresì alla filosofia competa un metodo progressivo, mercè della possessione lenta, a cui giunge, d'alcuni veri non repugnabili, i quali per un' indole loro pro-

pria sono atti a convertirsi in leggi metodiche e si fanno scorte inerranti di nuovi studj.

Noi dunque intraprendemmo di meditare sopra il soggetto e sopra il fine della filosofia, raccogliendo quel poco di certo e d' incontestato che si conosce fino qui intorno la natura di esso subbietto e di esso fine. Dalla quale meditazione abbiam ricavato parecchi precetti misti, cioè tenenti doppia situazione nel progresso della scienza e nel progresso del di lei metodo. E questi abbiamo epilogati in soli diciannove Aforismi, i quali verranno qui esposti nell'ordine analitico della loro invenzione.

1.° AFORISMO.

La filosofia è una ricerca adeguata della natura e delle operazioni dell' intelletto, a fine di compiere la storia naturale dell'essere umano e di prestare a tutto lo scibile la prova, gli elementi e il metodo.

Diciamo *ricerca adequata*, e ciò s' intende nei confini della nostra possibilità. Diciamo soltanto *ricerca della natura e delle operazioni dell' intelletto*: imperocchè noi pensiamo tutte le altre dottrine speculative essere mere derivazioni della scienza dell' intelletto. Così coloro i quali vogliono far capo all' ontologia, come a scienza universalissima, indipendente e assoluta, assentono pur nondimeno ch'ella parla e ragiona di tutti gli esseri, in quanto li può

conoscere; e questo a cagione che le esistenze non conosciute contano per noi come nulla. È dunque l'ontologia un complesso di conoscenze, cioè a dire, di fatti intellettuali; e a chi voglia sapere la forma, la validità e l'origine di essi fatti conviene cercare innanzi la natura e le operazioni dell'intelletto. Diciamo che la filosofia ha due fini, e che il primo è di *compiere la storia naturale dell'essere umano.* E per vero constando l'uomo di spirito e d'organi corporei, di senso e di ragione consegue per via necessaria che come i fisiologi, gli anatomici e i terapeutici studiano l'organizzazione corporea e i fatti della vita semplice vegetale, studino altri la parte sensitiva e la razionale. Per tal guisa la filosofia è annoverata fra le dottrine che risguardano la cognizione dell'essere umano: e tal cognizione domandiamo noi *naturale*, cioè acquistata per atto dell'esperienza ordinaria. Da ultimo diciamo che il secondo fine della filosofia è di *prestare a tutto lo scibile la prova, gli elementi e il metodo.* Chiamiamo *prova* la dottrina generale del vero, perchè da essa acquistano reale forza dimostrativa eziandio le matematiche, le quali se pajono toccare il sommo dell'evidenza, tuttavia non saprebbero darne ragione scientifica senza entrare nella speculativa. Diciamo che la filosofia porge gli *elementi* a tutto lo scibile: e per fermo le radici primissime di qualunque disciplina e di qualunque arte si ascondono in certe nozioni intellettuali, di cui fa bisogno indagare la natura

e l'origine; e questo è l'elemento cogitativo, o vogliam dire subbiettivo: l'elemento obbiettivo poi è insegnato dalla filosofia a tutte le scienze con ciò, ch'ella dimostra i legami di qualunque realità con la scienza astratta e suprema dell'essere e della natura mondiale, con l'ontologia e cosmologia. Perchè poi dalla dottrina del vero dipende l'altra del metodo, diciamo che questa può venire somministrata dalla sola filosofia; e intendiamo parlare del metodo teoretico, attesochè il naturale ed empirico non sa esplicare razionalmente le sue abitudini e le cagioni, che il muovono, ma con la scienza del vero, che è il fine d'ogni studio, e con la notizia teorica delle mentali facoltà, che sono il mezzo al conseguimento del vero, si apre pure la teorica dell'applicazione certa del mezzo al fine o vogliam dire del metodo.

A taluno può parere disordinato che la filosofia proponga a sè stessa due fini, contro il costume d'ogni scienza che, volgendosi intorno ad un solo oggetto, consegue eziandio un sol fine, il quale è di conoscere tutto il vero contenuto da esso oggetto. Rispondesi pertanto che uno, se vuolsi, è l'oggetto proprio e immediato della filosofia, e una la verità a cui tende, e questa è il conoscimento dell'umano intelletto. Ma perchè ogni scienza trova in quella verità le sue origini e le sue fondamenta, colui il quale imprende a studiar l'umano intelletto, imprende altresì a studiare la razionale natura di tutto lo scibile. Laonde rimane che si debba

credere ed asserire, avere la filosofia due intenti, l'uno immediato, l'altro mediato. Stante però che a qualunque cosa possano convenire due sorte d'ordinamento, lo scientifico e l'inventivo, o vogliamo anche chiamarli il sintetico e l'analitico, la filosofia prenderà aspetto diverso, secondo che verrà comparata all'uno dei due ordini. Nell'analitico ed inventivo, che è quello seguitato da noi, ella si disporrà al modo che qui innanzi notammo. Diversamente succederà nel sintetico: imperocchè in quest'ordine la dottrina più universale dee antecedere tutte le altre; e posto che i due grandi termini dell'universo eternalmente sieno le idee e le cose, il subbietto e l'obbietto, la dottrina più universale diviene la scienza più astratta del vero e dell'ente, la quale torna un medesimo con la superiore filosofia che presta allo scibile umano la prova, gli elementi e il metodo. Nell'ordine inventivo la psicologia è materia, base e principio d'ogni speculazione: il fine trovasi ripartito in particolare ed in generale, immediato e mediato: il primo guarda all'antropologia come a scienza speciale, l'altro alla sapienza universa. In vece nell'ordine sintetico il secondo intento diviene oggetto, la psicologia è mezzo, l'antropologia è semplice applicazione.

2.° AFORISMO.

La storia naturale dell' intelletto dee precedere tutte quante le speculazioni della filosofia.

Fra i due ufficj che abbiamo assegnati alla filosofia questa differenza interviene, cioè che il primo, il quale risguarda il complemento della storia naturale dell'uomo antecede di necessità all'altro in ordine d'invenzione; conciossiachè o si voglia scuoprire l'ultimo fondamento d'ogni verità, o quello d'ogni bontà e d'ogni bellezza, forza è cominciare dal conoscere la natura e le operazioni dell' intelletto, il quale è veicolo del vero, del buono, e del bello. E, per fermo, qualunque sia la origine e la condizione dei pensieri nostri, emanino essi dall'esperienza o si rivelino *a priori*, purchè giacciano dentro la mente in un certo modo determinato, egli è bisogno cercarveli, e saperne bene la qualità, il numero, le dipendenze e le relazioni, il che è quanto dire, cercare la storia dell' intelletto. Ben si può da alcuni principj generali dedurre logicamente un' intiera dottrina, ma la primitiva non mai. Imperocchè come si fuggirebbe la instanza di tutti coloro, che domandassero la dimostrazione di quei principj? e se tale dimostrazione vien riputata impossibile o perchè quei principj sono entro noi ingeniti, o perchè si risolvono nella intuizione immediata di fatti semplici, tanto è che ci bi-

sogna provare con la storia fenomenica dello intelletto, che niuna idea e niun principio rimane superiore a quelli, e che niun senso, niun giudicio, niuna esperienza è bastevole a generarli. Quei filosofi, i quali, come Spinozza, hanno presunto di ricavare la scienza dell'intelletto dalla scienza universale dell'essere, e muovono la loro dottrina da qualche principio logico astratto non bisognevole di prova, cadono in tre dannosi abbagli. Il primo è di confondere la certezza immediata ed abituale del senso comune con la certezza riflessiva e scientifica, in cerca di cui vanno appunto i filosofi. L'altro è di non avvedersi che le supreme dignità risolvendosi tutte in proposizioni identiche astratte, sono altresì di natura ipotetica e vengono a dire sol questo: Se una cosa è, ella è. Il terzo abbaglio consiste nel credere che i trascendenti, come soglion chiamarli, ed i sommi universali possano riuscire fecondi d'alcun vero particolare, non osservando ch'ei sono pur tanto semplici, che appunto per ciò tengono la cima dell'astrazione e nulla producono, finchè stanno isolati dai fatti particolari. In Germania Schelling e la sua scuóla prendon le mosse dalla prima realità, cioè non da un ordine d'invenzione, ma dall'ordine delle cose (cap. XIII, § II), e affermano, colà solo trovarsi il cominciamento legittimo del vero scibile; conciossiachè la prima realità, o vogliam dire l'assoluto, è per sè stesso manifesto: ciò quando si voglia concedere a Schelling ed ai

suoi seguaci, suppone dentro di noi una facoltà capace per sua natura di percepire l'assoluto immediatamente; ma egli è bisogno per questo provare la sussistenza di quella mirabile facoltà e la certezza dell'atto suo, il che vuol dire far capo alla storia naturale dell'intelletto.

3.° AFORISMO.

L'argomento che l'effetto seguita la natura della cagione non prova la necessità delle idee trascendenti innate.

Molti per dimostrare che certe nozioni astratte e talune verità prime e fondamentali della ragione non possono originarsi dall'esperienza fanno uso di questo ragionamento. L'esperienza, che di per sè è contingente, limitata e mutabile non può generare cosa necessaria, illimitata e immutabile, come sono le verità primigenie della ragione e alquante nozioni generalissime. Ora, a quello che noi sentiamo, sì fatto raziocinio dimostra non più che il bisogno di una differente cagione operante insieme con l'esperienza, e tal cagione sussiste; imperocchè niun filosofo ha avuto animo di negare la intervenzione delle mentali facoltà nella concezione di qualsivoglia idea o principio; laonde fa mestieri provare che le facoltà intellettive, osservate e distinte da ciascuna filosofia, come a dire, la memoria, l'astrazione, il giudicio ed altre, non valgono con l'opera loro a svestire

i fatti sperimentali della contingenza, della mutabilità e della limitazione. Che quando si voglia instare ed aggiungere che qualunque facoltà e operazione dell'animo appartenendo a un essere, limitato di sua natura e condizionale, non può produrre cosa, in cui splende il carattere dell'immutabilità, della necessità e dell'universalità, noi replichiamo all'istanza torcendola tutta contro gli autori suoi: conciossiachè pure le forme ingenite della mente e i suoi giudicj *a priori*, e tutta la macchina della *ragion pura* è accidente ed operazione d'un essere limitato, mutabile e condizionale; quindi o conviene asserire che non siamo noi quelli, i quali pensiamo la ragion pura, ovvero che la sua immutabilità, e necessità è apparente e non reale.

4.° AFORISMO.

Innanzi di ascendere ad altre parti speculative della filosofia, lo studio della naturale storia dell'intelletto debbe essere completo.

Questo quarto aforismo annunzia la utilità che vuolsi ritrarre dal giusto concetto del terzo. Conciossiachè qualora un semplice raziocinio provasse invincibilmente che dalla sensata esperienza e dall'uso delle facoltà soprannominate non possono prodursi in nessuna guisa nozioni e giudicj universali e apodittici, tre cose conseguiterebbono forzatamente. L'incuria della sperimentale filosofia del pensiero; la preoccu-

pazione dell'animo in cercarne le storia, e la ommissione d'una gran parte di questa, come estrinseca alla formazione della scienza del vero o d'altrettali sublimi speculazioni. Ma da che il raziocinio non sembra bastevole a far sentire con evidenza la necessità delle forme Kantiane o dei giudicj istintivi o d'altri concetti platonici, importerà ai filosofi per risolvere le quistioni intorno le prima scienza, moltiplicare lo studio circa la storia naturale e ben ragguagliata dell' intelletto. Può eziandio questo aforismo discendere dai due precedenti per un'altra cagione; imperocchè ben guardando alla natura dei fenomeni intellettuali si trova ch'ei sono tanto meschiati ed addentellati l'uno con altro, che volere conoscerne alcuni adequatamente ed alcuni preterire non torna giammai fattibile. Laonde, concesso pure che da poche nozioni e pochi principj *a priori* sgorghino tutte quante le idee e piglin motivo tutte quante le operazioni dell'animo, nondimeno il sol definire per bene quei principj e quelle nozioni, il solo indagarne le origini, scuoprirne la natura, gli effetti, le relazioni importa un esame diligente e profondo di tutta l' intelligenza. Nel progresso verrà dichiarato entro a quali termini si possa e debba giudicare siccome a sufficienza completo lo studio naturale dei fatti cogitativi.

5.° AFORISMO.

La storia del pensiero dee venire cercata con la scorta e il lume di tutte le massime dell'arte metodica naturale.

In questo aforismo si raccoglie l'utilità dei principj e decreti espressi da noi intorno l'arte generale del metodo, e intorno quella particolare che intende alle materie speculative.

6.° AFORISMO.

La storia dell' intelligenza ha per legge dell'essere suo una porzione positiva ed un'altra congetturale.

Tutte l'arti e le discipline hanno al lor progresso un comune termine, il quale risiede nei fatti che oltrepassano la percezione, e in quella primitiva efficienza, che chiude in sè la ragione dei cangiamenti. Ma, oltre ciò, alcune scienze riconoscono a sè medesime certi confini più circoscritti per avere nel lor soggetto alcuna materia, la quale non sa dar luogo a positiva cognizione: e tali son quelle che trattano cose la cui formazione prima ed originaria si nasconde nei tempi, e quindi non può essere rivelata da alcuna esperienza attuale. Entrano in questo numero la geologia e cosmologia, e le dottrine che versano circa le sostanze organi-

che; v'entra la storia dei popoli, la filologia e molte altre. La psicologia poi v'entra anch'ella, quantunque la generazione prima dell' intelletto non sembri salire più là del cominciamento di nostra vita. Ma stante che la nostra reminiscenza non può rendere testimonio veruno delle prime cogitazioni, e che fra quelle e gli attuali fenomeni non sembra correre alcuna identità necessaria, segue che la ricerca intorno le origini dell' intelligenza sia di natura congetturale e non positiva.

7.° AFORISMO.

La sola compiuta analisi delle condizioni attuali di nostra mente dee provare, o per contrario smentire la possibilità di dedurre da essa analisi una teorica del pensiero e una prima filosofia, senza aver ricorso alle ipotesi intorno i fenomeni cogitativi del neonato.

Alcune scienze, come ad esempio l'astronomia, progrediscono ordinando i fatti loro peculiari in modo teorico e razionale, quantunque la prima generazione di essi fatti rimanga, o sepolta nel tempo, o inesplicabile a qualunque pensiere umano.

Errano pertanto i filosofi, i quali s'avvisano per un loro giudizio assoluto ed anticipato, non poter rilevare la forma certa ed essenziale dell' intelletto, quando la generazione prima delle sue facoltà e delle sue idee rimanga congetturale.

E per fermo due cose possono dimandarsi in psicologia, la realità del pensiero e la ragion del pensiero. Quanto alla prima, niente ci vien provando che la notizia delle origini intellettuali debba intervenire nella dimostrazione della presente realità del pensiero stesso. Riguardo all'altro quesito sulla ragione e il perchè degli atti cogitativi, è d'uopo riflettere che noi pensiamo possedere il perchè di una cosa, allora quando in certa serie di effetti connessi riconosciamo con certezza altrettante modificazioni di un fatto primo, il qual fatto si dice primo non già sempre in ordine naturale di tempo, ma eziandio in ordine logico. E sotto questo ultimo nulla ci vieta di cercare e scoprire il fatto eminente e primo della intelligenza, guardata nelle condizioni pure attuali.

8.° AFORISMO.

La porzione positiva della storia dell'intelletto dee procacciare di alzarsi al pregio eminente e proprio d'ogni dottrina sperimentale, cioè a un ordine di fatti il più completo possibile, il più razionale e il più fecondo di applicazioni.

Diciamo *un ordine completo di fatti*, avendo l'occhio ad ambedue le intenzioni della filosofia; imperocchè gli aforismi superiori hanno dimostrato non potersi concludere ad alcuna prima filosofia nè ad altra speculazione deri-

vata, se non partendo dalla notizia piena ed esatta della storia di nostra mente. Ora si aggiunge da noi che quando pure fosse lecito preterire alcuna porzione di questa storia, siccome poco attinente alla prima scienza, nondimeno ciò sarebbe disconvenevole all'altro fine, il quale intende alla scienza naturale e adeguata dell'essere umano. Diciamo *un ordine razionale di fatti*, per contrapposizione all'ordine empirico, conciossiachè ogni storia incominciando dall'esperienza, tende di sua natura a vestire l'abito scientifico; cioè a mettere in chiaro le cagioni dei fenomeni e i procedimenti causali.

Diciamo infine *ordine di fatti fecondo di applicazioni*, e ciò, singolarmente per ricordare ai filosofi, che non fa mestieri di attendere nella psicologia uno stato perfetto di scienza per trarre, dalle notizie sperimentali raccolte, parecchie utili applicazioni alla logica pratica, alla pedagogia, all'arte di scrivere, e a molte più discipline.

9.° AFORISMO.

La storia dell' intelletto nella sua porzione congetturale dee sfòrzarsi per ciascuna materia di convertire in tesi l'enunciato di questo problema: — Trovare un legame sì fatto tra il presente stato dell' intelletto e il suo primitivo ignoto, che discoperto l'un termine della relazione, l'altro discuopra sè medesimo necessariamente. —

Là dove non giunge l'osservazione giungono i principj logici, i quali per la natura loro universalissima abbracciano il noto e l' ignoto insieme. Con questi, e non altrimenti, potrà il filosofo introdurre alcun grado positivo di scienza nella storia congetturale del pensiero. Ma è da cansare il pericolo di credere dimostrato da essi principj ciò che minimamente non è compreso nella loro efficienza.

10.° AFORISMO.

Perchè grande è l'incertezza e poca è la scienza nelle materie speculative, conviene educarsi a una industria finissima, per la quale si sappia da sotto il fascio degli errori e dei dubbj trar fuori alcuna particula di vero e di certo, e dedurne appresso quante conseguenze maggiori si può.

Frequente sarà in questo libro l'uso di tale aforismo, perocchè noi non sappiamo bene per

qual negligenza rifiutano i filosofi di tener conto delle poche certezze e delle minute verità che giacciono nelle materie più dubitose dei loro studj. In vece ei pare che dove non è lor conceduto di erigere in fino al sommo fastigio una teoria bella e nuova, ciò che rimane di certo e di vero in fondo dei loro soggetti sia come nulla. O forse reputano che niente di bene possa discendere da verità minute e sconnesse, e di ciò pure s'ingannano fortemente: avvegnachè piccioli veri e slegati veri non sono in natura, ma solo dentro di noi e per fiacchezza di nostra mente.

II.° AFORISMO.

L'ecletticismo non è per sè una forma di filosofia, ma solo un principio metodico, il quale consiste nel fuggire a tutt'uomo le preoccupazioni sistematiche, nel diffidare d'ogni dottrina esclusiva e nel riconoscere la verità ovunque risegga.

Gli eclettici attuali di Francia convertono, per quello che pare a noi, in una forma speciale di filosofia ciò che debbe essere semplicemente una certa guisa di meditare e di concludere. E per vero ei definiscono l'ecletticismo, una filosofia composta delle frazioni di tutte l'altre, e perciò la migliore; attesochè ciascuna di quelle, dicono essi, vede bene una faccia del vero, ma s'inganna in ciò ch'ella stima vederle

tutte. Però noi pensiamo che non si dee avere per buon principio questo, di credere che la ottima filosofia venga ad essere costituita del meglio di ciascuna setta; imperocchè può succedere che una setta sia nel vero e le altre nel falso, o pure che i pregi dell'una niente valgano a riempire i difetti dell'altra; quindi può eziandio succedere che la scelta del loro meglio non basti per creare una buona filosofia non che un'ottima; come certo non fu buona la neoplatonica, ma bizzarra ed incoerente, per aver voluto fondere in un crogiuolo i dogmi di pressochè tutte le scuole greche.

12.° AFORISMO.

La storia naturale dell' intelligenza è investigazione che può procedere separata e sussistere indipendente affatto dalle dottrine fisiologiche.

Sentenziano i fisiologisti che, conceduta eziandio l'unità indivisibile del principio pensante, tuttavolta fa gran bisogno a chi voglia istruirsi per bene delle condizioni dello spirito, conoscere l'organizzata materia, nella cui dipendenza dimorano quelle; perciò la filosofia non potere sceverarsi dalla dottrina fisiologica senza sfornirsi della notizia dei primi fatti.

A questo giova innanzi rispondere che, quanto alla dipendenza dello spirito dalla materia, non cade qui buon proposito di aprire le no-

atre opinioni, e vogliamo assentire in parte a quello che i fisiologisti ne pensano. Ma, quanto all'altra opinione, la quale viene ad esprimere che non si possa avere notizia compiuta e scientifica dell'effetto, qualora non sia preceduta o illustrata da quella della cagione, rispondiamo dicendo che l'adagio è per sè irrepugnabile quante volte si assesti bene al caso concreto: però noi neghiamo assolutamente de' fenomeni dello spirito che la cognizione loro scientifica aumenti e s' illustri neppure d'un qualche poco per mezzo dell'anteriore cognizione degli organi fisici. Esplicare un effetto per la cagione vuol dire soltanto che nell'effetto si è discoperto un caso particolare d'una legge comune e certa combinazione speciale di sostanze e di attributi già noti. Così, posto che conosciamo la estensione, il moto, l' impenetrabilità, la coesione e l'altre qualità generali e constanti dei corpi, noi sapremo assai per minuto quello che dovrà accadere ad un singolo corpo in certe applicazioni speciali di spazio e di moto. Ora il simile non interviene per rispetto ai fenomeni dello spirito considerati nella lor dipendenza da quelli della materia; da che non si vede punto nei primi una riproduzione semplice dei secondi, con solo certa varietà di accidenti e di casi. Segue da ciò che coloro, i quali persistono a credere, la cognizione dei fenomeni organici potere introdurre alla scienza dei fenomeni intellettuali, non bene intendono quello che voglia dire spiegare gli effetti per le cagioni.

Nè già vogliamo col fin qui ragionato sopprimere nel filosofo lo studio e l'amore delle dottrine fisiologiche. Al contrario elle si tengono da noi per belle e per opportune, massime riguardo alle pratiche applicazioni della psicologia empirica. Bensì conveniva proporre un canone pel quale si fosse avvertiti di fuggire la natural propensione che tutti abbiamo di spiegare i fenomeni dello spirito con quelli della materia, siccome più familiari e più noti.

13.° AFORISMO.

Quante volte le nuove teorie filosofiche non parranno accostarsi d'un modo sensibile a qualcuno dei due intenti della filosofia, sarà debito dei filosofi troncare le dispute e i sillogismi e rivenire docilmente a una ricerca più acuta, più tarda, più circospetta dei fenomeni intellettuali.

Se non altronde si può intraprendere a filosofare che dalla storia dell'umano pensiere, e se il raziocinio non mette realità nei suoi veri ipotetici, salvo che applicandoli ai fatti particolari, i quali tutti hanno le prime radici nella storia medesima, lecito è di profferire che da lei scaturisce la intera filosofia e per lei sola si corregge e si perfeziona.

II.

Gli aforismi fino qui descritti sono una sem-

plice applicazione del metodo progressivo alle materie razionali, considerate nell'essere loro comune con tutti gli altri soggetti della sensata esperienza. Ma, come notammo più d'una volta, la filosofia ha certe sue condizioni peculiari e proprie, per le quali è necessario provvederla d'alcun altro precetto metodico più peculiare e proprio: e tali precetti saranno i pochi seguenti.

14.° AFORISMO.

Il doppio ufficio della filosofia domanda un eguale compimento della storia dell' intelligenza, come altresì delle più alte speculazioni derivanti da quella.

Per tutto il discorso fino qui appare manifesto che nè la scienza del vero può ricercarsi innanzi uno studio provetto della storia intellettuale, nè questa coglie il suo compimento teorico innanzi di avere scoperti i principj della scienza del vero. E ancorchè la storia intellettuale debba essere perlustrata con metodo naturale empirico, il suo termine debbe consistere nel dar ragione di esso metodo, spiegando il carattere e l'efficacia delle massime del senso comune; ovvero dee dimostrare patentemente l'impossibilità d'una spiegazione razionale dei sommi principj, la qual conclusione, benchè negativa, sarebbe scientifica perfettamente.

15.° AFORISMO.

La scienza del vero, o vogliam dire la dimostrazione fondamentale di tutto lo scibile, si appoggia sulla critica delle facoltà conoscitive e del loro uso. Questa poi sull' idea che viensi concependo del vero assoluto.

Pare che ogni filosofo sia concorde oggi nell'ammettere la necessità di cominciare la filosofia razionalé della critica dei mezzi di cognizione, sentendosi bene da essi tutti che fare altrimenti è un alzare forti muraglie e castella in suolo che può affondarsi. Ma non sono tutti concordi sopra il concetto da aversi dell'idea assoluta del vero. E nondimeno senza questa non si può dar luogo alla critica della conoscenza. Imperocchè in qual maniera può farsi giudicio della validità o dell' insufficienza dei nostri mezzi conoscitivi, qualora ci manchi una norma ed una misura con cui raffrontarli? Per pronunciare che i sensi c' ingannano, o che son veritieri fa bisogno innanzi sapere quello che sia verità e quello che sia menzogna. E per giudicare se debbasi credere legittimamente al lor testimonio, bisogna innanzi sapere quali ragioni si posseggono per credere legittimamente. E questo punto è di sì gran rilevanza che da lui sono nate le differenti scuole odierne e pure i metodi differenti.

16.° AFORISMO.

Una verità primitiva assoluta risiede nell'entità del nostro pensiero.

Chiedere la scienza universale del vero, dichiararla possibile, ovvero impossibile, dubbia o certa, reale o apparente è tutto uno rispetto a questo, cioè che in qualunque di tali casi sempre si suppone la conoscenza d'un vero assoluto dal quale si vuol partire: di fatto in qualunque di essi casi affermasi alcun che in modo certo e assoluto. Avvi dunque un reale ed un vero, su cui non mettiamo dubbio. Cotesto reale e cotesto vero si rincontrano nell'entità del senso intimo, ove l'atto del conoscere e l'oggetto su cui si dirige la conoscenza compongono una sola e identica realità, della quale niuno scettico sa dubitare.

17.° AFORISMO.

Ogni verità o si riduce al vero assoluto del senso intimo, o è verità istintiva e non razionale.

Se v' ha al mondo una prova sicura della legittimità dello scibile umano, questa senza meno riposa nella riduzione di tutte le certezze alla certezza immediata del senso intimo; e quando ciò non possa succedere, diciam nes-

sun'altra specie di dimostrazione poter valere. E per fermo il Reid con i suoi seguaci ponendo innanzi i giudicj istintivi a prova dello scibile, hanno in vece atterrata essa prova dai fondamenti. Imperocchè lo scettico non nega punto le verità istintive, siccome fenomeni del pensiero, mostrandoli ed attestandoli il senso intimo, bensì nega doversi credere loro come a verità razionali. Con simiglianti parole risponde lo scettico a tutti i filosofi che van fabbricando le loro prove sulle forme innate della ragione. Reid poi e i suoi seguaci persistono a dire che molte sono le specie di verità, differenti al tutto fra loro e non riducibili ad alcuna suprema, sola evidente e assoluta; conciossiachè, dicono essi, la verità di coscienza è misteriosa e indimostrabile quanto e più delle altre. Noi rispondiamo, sussistere tra la verità di coscienza e quelle predicate dal Reid tali relazioni e distinzioni notabilissime.

Cioè, primo. Qualunque specie di vero include la verità di coscienza, mentre che questa non include alcun'altra specie di verità: e per fermo il credere che i corpi esistano fuori di noi è innanzi a tutto un fenomeno della coscienza; e affermare l'assioma che due cose eguali a una terza sono eguali fra loro è insieme assentire a un principio razionale e costituire un fatto del senso intimo. Secondo. La negazione medesima racchiude una verità di coscienza, il che non avviene d'alcun'altra specie di verità. Terzo, gli scettici negando qua-

lunque altra forma di vero s'arrestano alla certezza del senso intimo, imperocchè vedono essere quella prodotta ed asseverata dalla medesima negazione. Quarto. Quelli stessi che accolgono più generi di verità, come realmente diversi e d'ugualissima autorità e forza fra loro, nel discutere le proprie dottrine e le altrui ricorrono alla certezza dell'intimo senso, come a paragone e misura ultima d'ogni vero, e ciò fanno senza avvedersene per vecchio abito di ragione. Così il Reid concede facoltà di esaminare e discutere la legittimità dei principj istintivi; la qual cosa importa o l'ammettere che si possa quelli paragonare con qualche verità superiore assoluta, o che il ragionare con petizione perpetua di principio sia buono e valido.

Essai sur les facultés de l'esprit humain, T. I, p. 56.

Asserire poi che vi sieno sei o sette sorte di verità evidenti, d'un'efficacia tutte e d'un peso egualissimo, comechè diverse e independenti l'una dall'altra, è negare all'uomo qualunque vero assoluto; conciossiachè il vero assoluto è uno e identico a sè medesimo.

18.º AFORISMO.

La certezza dell' intimo senso è immediata e mediata, però questa seconda si prova per la prima.

Mediata è la certezza del senso intimo, qualora una verità che non cade sotto l'occhio di lui sia provata pel fatto d'un altro vero pure

di senso intimo. Così i geometri provano la necessità di alcuni teoremi, non sentita immediatamente dalla coscienza, dimostrando per retto modo che se quei teoremi non fossero, nè tampoco sarebbe tale o tal verità geometrica immediatamente concetta. E in questa mirabile prerogativa di nostra mente risiede appunto ciò che feconda e moltiplica in infinito le verità di coscienza.

19.° AFORISMO.

Il sillogismo e gli altri principj regolatori dell'esperienza ordinaria, debbono, intraprendendosi la prova di tutto lo scibile, essere adoperati per semplice supposizione; di più, debbono cotali principj ricevere in fine la prova che loro è dicevole, e per guisa che alcuno di essi non v'abbia parte, nè azione; e chi questo non fa indubitatamente paralogizza.

La certezza del senso intimo entrando in qualunque nostro pensiere, e sì bene nell'esperienza ordinaria, come nelle più alte speculazioni, chiaro è ch'ella debb'essere eccettuata da quei principj sperimentali, di cui il ricercatore della prima filosofia non può fare uso se non a maniera provvisionale.

CAPITOLO XVII.

Delle varie filosofie straniere attuali.

I.

In queste massime e in questi principj si stringe, se pure non siamo errati, l'ottimo metodo filosofico. Noi ci siam pervenuti svolgendo discretamente l'idea del metodo naturale per ciascuna delle sue forme, *generale* cioè, *particolare* e *progressiva*, e facendo profitto delle pratiche e dei documenti della vecchia scuola italiana.

Dopo ciò, quando sia vero quel che dicemmo nell'esordio del libro, tutti gli errori dell'odierna filosofia procedere onninamente da errori di metodo, noi dovremmo, osservando i sistemi più decantati de' nostri tempi, trovarli più o meno discosti dai canoni qui sopra descritti. E così è per quello che a noi ne pare. La qual cosa, affinchè non si esca dalla brevità usata sempre da noi, verremo confermando con la scelta qualche esempio assai concludente, aggiunto a quelli che abbiamo con pari proposito disseminati nel corpo del libro.

II.

E fatto cominciamento dall'osservare il soggetto medesimo e le intenzioni degli studj speculativi odierni, vedremo da alcuni filosofi porsi in disparte il fine proprio e diretto della filo-

sofia, che è il complemento della cognizione naturale del nostro essere, e levarsi all'inquisizione immediata della prima scienza, partendo dalle astrattezze e procedendo per quelle senza mai fine. Per contrario voltandoci ad osservare la scuola che prende nome da Locke noteremo ch'ella sembra accrescere abbondevolmente il patrimonio della filosofia, riguardo alla storia empirica dell'intelletto, ma obblia quasi di alzarsi all'investigazione delle prime verità e mette in uso l'esperienza volgare, al modo medesimo degli altri studj naturali; non avvedendosi di cadere coñ ciò in viziosa circolazione di prove; attesochè ella s'adopera molto a spiegare alquante supreme verità con altre fondamentali e apodittiche del senso comune, delle quali non proferisce alcuna dimostrazione. Ambedue poi le Sette dei locchiani, cioè, e dei razionalisti hanno in questo fallito, che è lor piaciuto dogmatizzare innanzi di attendere che la storia dell'intelligenza fosse completa. Così intendiamo i razionalisti annunciare sotto fede di assioma che parecchie idee e parecchi giudicj sono d'ingenita natura. E d'altra parte intendiamo i sensisti opporre altro loro assioma, il quale è, che non v'ha idea nè giudicio per entro del nostro animo dai sensi non proveniente. Tra le proposte contrarie questo rimane certo che niuna delle due Sette ha compiuta bene la storia empirica dell'intendimento, e che appena entrati nel vestibolo della psicologia hanno preteso concludere a un principio

sintetico, il quale notificasse l'essenza e l'origine di tutto il pensiero. Ma v'è più avanti di male. Imperocchè le due Sette preoccupate dal lor principio dogmatico smarriscono spesse volte il frutto delle esperienze ulteriori, volendo a forza adattare i fenomeni nuovi al principio, non questo a quelli. E, per cagione d'esempio, scoprendosi dai locchiani che i fenomeni successivi nulla hanno in sè che mostri la lor connessione causale apodittica, sentenziano immediatamente, in virtù del dogma prestabilito, il principio causale essere figlio dell'abitudine e della costante associazione di certe idee.

Per converso, i razionalisti appena notato il medesimo fatto ricorrono senza più al prediletto lor canone, pel quale credono tutti i supremi principj della ragione essere trascendenti e innati. Per una simile preoccupazione ambedue le Sette curano poco di segregare con diligenza la parte *positiva* del lor soggetto dalla parte *congetturale*, che chiede le ascose origini del pensiero e la storia intellettuale del neonato. Partono i locchiani dal supposto della tavola rasa, Kant dalle sole virtù formative preesistenti, che sono elle pure per metà ipotetiche; avvegnachè nulla cosa ci prova che insieme con le virtù formative non sussistano, eziandio avanti d'ogni esperienza, delle nozioni e dei concetti: e ancora se questo non par probabile nè tampoco è impossibile. Suppliscono, è vero, i filosofi alla scarsità delle loro analisi con qualche sottile ragionamento, e vi

innalzano sopra le macchine dei principj loro assoluti ed universali. Tuttavolta notammo l'inefficacia del sillogismo Kantiano per dimostrare la necessità delle sue categorie. Quelli di Locke sono altrettanto difettivi; in quanto essi dimostrano ottimamente contro Cartesio, ma non contro qualunque supposizione d'idee e di giudicj *a priori*.

III.

Il Reid tenne via migliore. Opinò insieme con Locke e la vecchia scuola italiana, che la storia dell'intelletto, profonda, circospetta e completa sia materia e scorta d'ogni speculativa filosofia, la quale nè dee cominciare per dogmi, nè proseguire. Incontrò pertanto al Reid, a cagione della sua saggezza metodica, di far titubare molte opinioni reputate infallibili e di accrescere notevolmente la serie dei fatti psicologici. Ma pure a lui venne meno la costanza d'intrattenersi sperimentando nello storia dell'intelletto, senza presumere di sintetizzare avanti tempo. Errò nel proporre per fondamento d'ogni dimostrazione il consenso degli uomini, il quale è per sè medesimo un vero e saldo argomento, se appoggia ad altri ancor superiori, ma è nullo, se diviene principio e termine di ogni prova, imperocchè a lui medesimo fanno bisogno le prove. Scambiò adunque il Reid il fine col mezzo: attesochè il senso comune è istrumento ottimo e inizio eccellente d'ogni filosofia, ma il fine di questa è di pervenire

quando che sia a rendere ragione degli assiomi del senso comune.

Altri più impazienti spiriti credono poter cominciare la filosofia *ex abrupto*, e lasciando da parte la storia naturale di nostra mente appigliarsi ad alcuno assioma ontologico; il quale riuscito loro quello che è, ignudo per sè e infecondo, lo vanno impinguando con larghe ed audaci ipotesi. Altri infine accortisi della insufficienza dei sistemi razionalisti e sensisti, in luogo di accagionarne la imperfezione delle analisi e di ritornare a un più esatto ricercamento della storia del pensiere, ne hanno incolpato la insufficienza delle umane facoltà, e sonosi posti a coltivare, taluni lo scetticismo, taluni il misticismo.

IV.

I palliati difetti del metodo e i supposti introdotti nelle dottrine con molt'aria di vero non lasciano discoprire evidentemente la falsità loro se non nell'ultime conseguenze. Accade per ciò, che ognuna delle opinioni peculiari dei prefati filosofi degenera col tempo in altre di più in più riprovevoli per vigore di logica deduzione, le quali mettono vie meglio in palese la malignità della sua radice. S' intraprese da Kant di determinare *a priori* la possibilità, i principj, e i limiti di tutte le conoscenze. Ei nondimeno accettò quali verità prime e non esplicabili le facoltà della mente, le virtù formative, la materia sensibile e la coscienza. Ap-

presso fu riflettuto dai discepoli che una dottrina fondata e dimostrata *a priori* non dovea far capo a molte premesse rivelate dall'esperienza e partecipi per conseguente della natura limitata e condizionale: il perchè Fichte cominciò più da alto, e posesi a dimostrare, secondo ch'egli credè, la generazione stessa delle facoltà dello spirito, quello della coscienza e della materia sensibile. Nè ciò era tutto. Perocchè l'animo nostro medesimo non è il principio delle cose: egli è contingente e limitato, e non può dar base a dottrina necessaria veramente e suprema. Quindi Schelling e altri con lui montarono d'un salto a contemplare lo assoluto, fantasticando assai e senza profitto per sapere quello ch'ei fosse e dove fosse.

Locke d'altra parte avea scritto che l'origine d'ogni nostro pensiero è dai sensi e dalla riflessione. I discepoli suoi esclusero la riflessione, provando, conforme i dogmi locchiani, ch'ella aggruppava, sgiungeva e ripartiva bensì le idee, ma per nulla le produceva. Locke avea pronunciato altresì che i corpi inducono le idee entro noi per mezzo di certe impulsioni: i seguaci suoi ne trassero una specie di intellettuale dinamica e spiegarono la psicologia per mezzo d'azioni e reazioni encefaliche. Riconobbero nel pensiero una secrezione del cervello, misurarono l'eccellenza delle facoltà con la struttura degli organi, e non trovata varietà rilevabile fra l'uomo e l'orangotano, salvo che nei tessuti della trachea, posero che la finezza di

tali tessuti era stata cagione dell'inventare i linguaggi siccome questi d'ogni perfettibilità della specie.

Avea il Reid classificati alcuni giudicj ed alcuni istinti, i quali asseriva essere coetanei dell'uomo, infusi e non acquistati, e insegnatori certi del vero per testimonianza perenne di tutti gli uomini. Béattie e Oswald alunni della sua dottrina estesero il numero di tali istinti e giudicj, provando ch'essi sono creduti fermissimamente dalla più gran parte degli uomini, se non da tutti. Imperocchè, soggiungevano, il senso comune non viene concesso dalla natura all'universale, ma bensì al più gran numero. Laonde è forza distinguere il senso comune dalla comune opinione, riuscendo questa incertissima e quello infallibile.

V.

Queste sono le cose che abbiamo pensate e scritte dal giorno in cui prendemmo a considerare per qual cagione deplorevole il campo della filosofia venga battagliato sì fieramente da contrarj sistemi, mentre la popolata famiglia dei fisici e dei naturalisti d'ogni maniera riposa da tre sècoli e più nella concordia dei principj, e gode nella ricerca del vero d'una ascendente prosperità. Non ha molti anni che il nobile ingegno di Vittore Cousin venne proclamando in Francia, essere il metodo materia di gran momento nelle scienze speculative, ed avere egli notato che ad ogni mutazione fon-

damentale in esse accaduta trovasi contemporanea eziandio una mutazione di metodo.

Noi assentiamo di gran cuore a cotesto enunciato, e lo giudichiamo il più fecondo per avventura e il più utile che sia stato emesso in Francia da Condillac in poi. Ma ciò intendiamo sotto riserva che quell'enunciato acquisti la debita sua estensione e venga interpretato con qualche notevole diversità, al qual fine è stata scritta e indirizzata la prima parte di questo libro. Di fatto noi ci avvisiamo di aver provato che la filosofia moderna si querela singolarmente di due cose: l'una è di non sapere offerire a tutto lo scibile una prima filosofia patente e chiara ne' suoi canoni e nelle sue dimostrazioni; l'altra è di non potere desistere, contra l'esempio di tutte le discipline umane attuali, dal produrre opinioni opposte e contraddicenti, onde lo scetticismo tiene ancor testa, e perdesi il frutto di lunghi studj speculativi.

Ora, per ciò che appartiene alla prima filosofia, il non saperla fino qui edificare sopra basi non contestate da alcuno, potrebbe avere la sua cagione nella insufficienza delle facoltà conoscitive; ma rispetto allo scisma sempre mai rinascente delle opinioni, ciò (per quanto provammo in principio) è un puro e semplice effetto della discrepanza dei metodi. Laonde per questa parte la dottrina metodica non solo acquista un gran pondo nelle materie speculative, ma è in certa guisa la loro forma ed essenza. Parve al *Cousin* avere trovato buon

termine per mettere in pace sistemi d'ogni natura e fra lor contendenti, proponendo il suo eclettícismo, nel quale ciascuno di quei sistemi riscuote una parte di lode e serba una parte d'autorità. Però a noi è sembrato che operare di questa forma valga quanto sforzarsi di mettere in armonia gli effetti, serbando intera la discordia delle cagioni; e le cagioni sono i metodi differenti, per cui si giunge a comporre teorie tanto assolute e tanto esclusive che sperare di conciliarle fra loro è un darsi a credere che fra il sì ed il no stia alcuna cosa in mezzo. Noi dunque ci siamo attenuti al solo espediente possibile ed efficace per quietare le perturbazioni e i litigi del regno della filosofia; proclamammo cioè che un solo ed unico metodo è insegnato dalla natura ad ogni generazione di scienze: il che facemmo provando che uno è il vero, e perciò una la via migliore e certa per giungervi; che il vero può essere teorico o empirico, e quindi il metodo dee poter essere l'uno e l'altro; che il vero empirico viene sempre avanti al riflesso e teorico, e perciò il metodo empirico antecede di forza il teorico e dottrinale; infine, che come il vero iniziale ci viene insegnato da essa natura, così il metodo primo iniziale: con questo dunque doversi intraprendere ogni studio speculativo nel modo che i filosofi naturali hanno intrapreso i loro con mirabile felicità di successo.

Affermammo poi, tale riordinamento ed applicazione del metodo naturale a qualunque

sorta di studj astratti appartenere di buon dritto alla nostra dolcissima patria, siccome quella che nelle scuole del *Vinci* e del *Galilei* restituì in fiore esso metodo, e per le cure del *Nizolio*, dell'*Acconzio*, dell'*Erizzo*, del *Campanella* e di altri illustri lo incominciò a piegare savissimamente all'astratta filosofia.

Proponemmo in ultimo su queste materie le nostre proprie opinioni, derivandole però da fonti antichi italiani; nel che fare ci siamo di nuovo partiti dalle massime della scuola attuale francese. Imperocchè ella ha dichiarato il metodo filosofico *consistere interamente ed unicamente nella osservazione completa dei fatti della coscienza.* Alla qual verità niun pensatore assennato crediamo che avrà intenzione di contraddire. Tuttavolta si chiede alla scuola francese, in che maniera giusta e propria convenga intraprendere quella sorta d'osservazione; essendo che tutti gli uomini osservano per naturale necessità con l'ajuto e il lume dei principj supremi del senso comune; ma compete alla filosofia render ragione di quei principj o mostrare almeno che ciò è al tutto impossibile; e l'una cosa siccome l'altra non può farsi coi modi generali pratici di condurre l'osservazione. Poco dunque o nulla si è definito circa il metodo filosofico, sino a tanto che non si determini la peculiare maniera dell'osservazione speculativa: e a ciò abbiam volto noi l'attenzione particolarmente, procacciando di risolvere il problema essenziale, con cui abbiamo fatto

cominciamento al libro, e il quale fu espresso da noi con queste parole: — Rilevare per un esame profondo del subbietto e del fine della filosofia le modificazioni e gli usi proprj a cui è bisogno sommettere la dottrina comune del metodo naturale. —

DEL RINNOVAMENTO
DELLA
FILOSOFIA ANTICA ITALIANA

PARTE SECONDA

DELL'APPLICAZIONE

Il vero è il fatto. Criterio certo del vero è farlo.
Vico. Dell'Antichissima Sapienza degl'Italiani.

CAPITOLO PRIMO

Proposizione.

I.

Ai dettatori di documenti metodici suolsi rimproverare questo, ch'ei dovrebbero per primi mettere ad effetto le loro regole, perchè vedrebbono quanto largo intervallo passi tra lo insegnare in astratto e l'operare in concreto. Noi comechè non abbiamo assunto d'istruire alcuno nel vero metodo, ma solo d'invitare gli italiani filosofi a produrlo e insegnarlo, e del quale appena abbiamo delineato i dintorni, con tutto ciò faremo prova di sperimentare noi stessi l'idea che ne abbiamo concetta, e prenderemo ad analizzare quella parte della filosofia, che cerca la generale dimostrazione di tutto lo scibile. Si congiungono in tal soggetto le

due funzioni massime della speculativa, quella cioè che tende a compiere la storia naturale del nostro essere, e quella che vuol dedurne una prima filosofia, stante che l'una funzione prende dall'altra i fatti su cui dogmatizza; per ciò dassi qui luogo ad applicare qualunque forma di precetti metodici e quelli che moderano l'osservazione sperimentale e gli altri che si confanno con l'indole straordinaria della prima scienza. Egli è poi questo soggetto nell'ordine progressivo dei pensieri fin qui seguiti. Conciossiachè fu detto di sopra che dopo avere definito il metodo empirico e la maniera di bene applicarlo viene il cercare la storia naturale dell'intelletto; e giunta questa ad un termine, in cui sia lecito di pensare ad alcuna induzione generale dogmatica, segue il cercare la scienza dei primi veri, o sia la prova fondamentale di tutto lo scibile. E un simile ordine è praticato da noi; attesochè noi siamo partiti dalla dottrina sperimentale del metodo; e questa esplorata ci leviamo a tentare una dimostrazione di tutto lo scibile, previe le notizie che stimiamo aver raccolte circa la storia sperimentale del pensiero, e le quali ci pajono di natura da concedere ai filosofi un sodo cominciamento di teoria.

Se non che, di questa notizia intorno la storia dell'intelletto noi esibiremo ai debiti luoghi e per ciascuna materia quella porzione soltanto che si lega immediatamente con la filosofia critica, cioè a dire con la speculazione,

che cerca l'indole e il valore dei nostri mezzi conoscitivi, e quindi trae la prova fondamentale d'ogni sapere. Nella qual parcità noi staremo per due ragioni singolarmente. E la prima è di non trapassare soverchio que' confini brevissimi entro cui abbiam voluto tenerci, l'altra è di pensare ch'eziandio a cotesto modo provvedasi bastevolmente allo scopo del libro, il quale non così è volto a fondare del proprio alcuna dottrina, come a invitare gl' Italiani filosofi perchè con certa uguaglianza di metodo e certi principj comuni procaccino, pure da questa parte, di rinverdire l'antica sapienza italiana.

II.

L'opportunità poi dell'applicazione che siamo per intraprendere è mostrata evidentemente dallo stato della filosofia. Imperocchè le dimostrazioni profferte fino qui della realità dello scibile, oltre a rimanere fra loro in parte contraddittorie, sono di qualità da far troppo largo partito agli scettici: onde è assai naturale e giovevole che l'umana ragione tenti ancora qualche sforzo per riconoscere sè medesima. E di fatto la soluzione che i *sensisti* danno al problema ristrignesi a questi due enunciati. Ogni verità è dai sensi ed è conosciuta sperimentalmente. L'esperienza poi viene diretta da certi dogmi, i quali non occorre punto provare. Tali sono l'evidenza della memoria, il principio causale, l'immutabilità delle leggi cosmologiche, ed alcun altro. Il secondo enunciato è questo:

Il complesso delle umane cognizioni è costituito di ricordanze, e dalla fallacia di esse procede ogni errore; quindi, perchè la certezza dell'intimo senso non può dilungarsi nel tempo, non v'ha modo alcuno di portare la certezza assoluta in mezzo delle ricordanze, che è come dire nella somma di tutte le nostre cognizioni.

III.

La scuola di Edimburgo e i razionalisti di Germania e di Francia si accordano in ciò, che distendono l'autorità dell'evidenza non solo all'intuizione interiore, ma eziandio a tutti gli altri principj, di cui il genere umano è convinto perennemente, sebbene non sappia produrne prova. Essi poi differiscono nel valutare il credito di quella evidenza e nel definirne il carattere; conciossiachè taluni la credono meramente istintiva, altri illusoria e provocata non dal reale, ma dall'apparente, altri prodotta dall'intuito immediato dell'assoluto. Tre cose, al nostro giudicio, doveano intraprendere i razionalisti. Primo, scuoprire e numerare distintamente i principj apodittici e le idee trascendenti. Secondo, mostrare che parecchi di tali principj e di tali idee, avvegnachè evidentissimi di fatto, non appoggiano sopra alcuna induzione, nè sopra alcuna logica deduzione, ma esistono veramente *a priori*. La terza, mettere in chiaro la legittimità della loro evidenza, quantunque non cavata dai fatti nè dal raziocinio. La prima parte, a quanto ci sembra, fu bene illustrata, e i prin-

cipj apodittici non manco che le idee trascendenti vennero definiti e numerati con esattezza. Nella seconda ricerca si veggono introdotte, per quello che altrove notammo, affermazioni assolute che forse non reggeranno al cimento di nuove analisi; imperocchè la severa logica domandava ai razionalisti che si limitassero a concludere, non avere le analisi loro scoperta alcuna induzione, o alcuna deduzione capace di generare certi principj e certe nozioni; ma ciò non bastava ancora per convertir quei principj e quelle nozioni in forme pure ed innate dell'intelletto, o in rivelazioni spontanee della ragione impersonale o in altri siffatti sistemi. La terza parte poi è la più difettiva, perchè dopo avere i razionalisti annunziato che simiglianti giudicj istintivi o forme dell'intelligenza, o rivelazioni spontanee dell'assoluto non possono confortarsi d'alcuna dimostrazione, e che nè tampoco si risolvono in fatti primi d'intuizione, attesochè essi affermano realità e modi d'essere che punto non cadono sotto l'occhio dell'intimo senso, prosieguono nientedimeno a dire che tali principj non disgradano affatto dalla certezza dei teoremi geometrici; appoggiando tal conclusione sopra argomenti che racchiudono un paralogismo infinito. Perchè a voler trarre dalle viscere del razionalismo il pronunciato ultimo, che vi giace nascosto, d'uopo è asserire che l'intendimento umano vien governato da una specie di Nume arcano ed inesorabile, il quale si suol chiamare ragione.

IV.

Ma la nostra natura conoscitiva mai sempre si ribellerà e scuoterà da sè il giogo delle credenze non dimostrate: conciossiachè ella domandi alla religione medesima non di spiegare i misteri che insegna, ma di profferire gli argomenti ed i fatti che acquistano pienissima autorità alle sue rivelazioni. Separarono perciò in ogni tempo gli uomini l'istinto della ragione, e chiesero ai filosofi non di meschiarli insieme o negarli, ma di scuoprire per iscienza i giusti termini di ciascuno. Noi pertanto faremo opera di meglio svelare la natura dei principj, e v'indagheremo qualche dimostrazione de'dogmi del senso comune. Stantechè noi pensiamo non sussistere filosofia razionale legittima, in questi due casi ugualmente, e quando ella contraffà ai giudicj del senso comune, e quando li accetta e non li dimostra. Che se noi siamo infimi d'intelletto, nondimeno pigliamo qualche buona speranza nei documenti nostri metodici. E pure quest'opera sarà ricavata da certe fondamentali verità che i vecchi nostri ritrovarono col lume dell'esperienza; onde che useremo ad ogni ripartimento di materia proporre le massime della scuola antica d'Italia.

Resterebbe di favellare intorno i vocaboli, la cui buona scelta e il cui savio uso sono nelle materie astratte di rilievo più che grande. Ma noi, obbedienti alle vecchie massime del *Nizolio* e del *Valla*, e più alla pratica di *Ga-*

lileo, evviteremo di scostarci dalla comune consuetudine e di torcere i nomi dalla significazione loro più litterale. Quanto poi alle voci, che nel conflitto di mille sistemi vengono variamente e stranamente usurpate, ci è parso giusta cautela di rivocarle al senso loro più antico e quasi diremmo nativo. E, esempigrazia, il verbo *sentire*, su cui tante equivocazioni sono cadute, a noi par bene rimetterlo nel prisco uso latino, che è quello altresì del popolo, e lasciare che significhi largamente l'atto di avvertire qualunque azione e qualunque passione dell'animo; *pensare* facciamo sinonimo di *sentire*. *Percepire* vogliamo che valga l'atto della mente con cui si pensa ad alcuna cosa come distinta e separata da noi. Quando la si pensa semplicemente, diciam *concepire* una cosa, o apprenderla o averne l' idea, perciò *idea* vale per noi in genere sensazione avvertita, oggetto del pensiere. Il *fatto* vogliamo sinonimo della realità; e dimandiamo *sperimentale* quella notizia, che studia e conosce le cose nei loro fenomeni e in quanto sono, non in quanto debbono essere. Chiamiamo *Intuizione* la vista intellettuale dell'oggetto pensato, astraendolo da qualunque riferimento a sostanza e guardato nella sua entità fenomenica; altre voci sono esplicate nel corpo del libro. Taluna volta ci è parso mancare del vocabolo proprio e capace di esprimere elitticamente più idee connesse. Nè in quel caso abbiam dubitato di accettarne uno nuovo dedotto dal latino o dal greco, o di piegare a nuova espressione alcun vecchio vocabolo secondo la debita analogia.

CAPITOLO II.

Della prima certezza.

I.

Una è la verità.

Sta il vero a tutte le verità, come il tempo a tutte le cose temporali; e come in queste uno è il tempo, così il vero è uno in tutte le verità, — S. Anselmo. De veritate, C. XIV. — *Se intendiamo parlare della verità quale sussiste nelle cose, diciamo che le cose tutte sono vere per una prima verità.* — S. Tommaso, Somma, Par. I, Quaest. XVI. — *O non v' ha certezza alcuna nel mondo, o se ne trova una soltanto, da cui tutte l'altre discendono,* — Philip. Mocenici, Universalium Institutionum, etc., Contemplat. 1, C. II — .... *principj che non possono essere provati, ma sono noti per sè stessi, i quali tutti si riducono ad un certissimo e primo principio col quale ciascun altro può essere provato, e questo è che l'affermazione o la negazione sia vera in tutte le cose.* — Torquato Tasso. Il Porzio, ovvero della Virtù. —

Il vero è l'ente.

Perchè ogni cosa è un essere ed è vera, e può conoscersi, ne segue di necessità che l'ente

si converte col vero. — S. T., Som., luogo citato. — *Il vero è il fatto.* — Vico, De Antiquis Italorum sapientia. —

La prima certezza dell'ente è nella realità del pensiere.

Ogni conoscenza ha dalla mente la prima origine. — F. Patrii, Panaugiae, L. I, De luce. — *Conoscere vuol dire essere fondamentalmente e realmente.* — Campanella, Universalis Philosophiae, etc. Pars II, L. VI, C. VIII. — *Essere noi e poter sapere e volere è il certissimo principio primo.* — Idem, Pars I, L. I, C. IV. Opera citata. — *Noi non sappiamo le cose quali sono, ma quali ci appariscono: pure quell'apparenza è reale sapere, perchè in essa è l'entità.* — Idem, Eodem, P. I, L. I, C. VIII. — *La cognizione consiste in ciò che il conoscente ed il cognito sono uno identico essere.* — Idem, Eodem, Pars II, L. II, C. VIII. — *Sbaglia Aristotile là dove crede che il singolare non faccia scienza: il singolare fino che è sentito rimane vero di tutta necessità.... perciò dico che sentire è sapere.* — Idem, Logica, L. III, C. XIII. — *Dalla conoscenza del pensiero nasce una inconcussa certezza dell'ente.* — Vico, De Autiquis, etc.

Intraprendendosi da noi di provare la realità dello scibile, ci conviene prima dichiarare quel

che significa *scibile* e che vuol dire *provarlo.* Lo scibile umano è il complesso intero delle umane notizie. Avere notizia poi, o conoscere è, nella accettazione più lata del vocabolo, giudicare e affermare alcun che dell'oggetto pensato. Provare le notizie umane è dunque rimovere ogni dubbiezza legittima dall'affermazione che includono; e ciò non in quanto ai singoli oggetti di conoscenza, i quali sono infiniti e per cagioni accidentarie non possono tutti salire al lume di verità; ma in quanto alla forma loro comune, si voglia obbiettiva, o soggettiva, del presente o del passato, del particolare, o del generale, e così prosegui per l'altre categorie. Imperocchè facciam caso che la forma generale di ricordanza sia dimostrata certa ed irrepugnabile, allora la verità di tutte quante le ricordanze diviene possibile, e la falsità di alcune è da recarsi a cagioni fortuite ed estrinseche. Nel supposto contrario tutte le ricordanze in fascio sono giudicate non dimostrabili siccome è parso a Davide Hume.

Il reale, caduto sotto la facoltà nostra conoscitrice, prende nome di verità, e questa, esaminata e trovata evidente, prende nome di certezza. Laonde segue che provare lo scibile umano è anche provare la certezza del vero umano. Così per la chiara interpretazione del vocabolo sono determinati, quanto bisognaci ora, l'oggetto del libro ed il fine.

II.

Due parti essenziali costituiscono la conoscenza: l'atto del giudicare e dell'affermare, e l'oggetto giudicato e affermato. Consideriamo pertanto quello che avvenga entro noi della conoscenza, quando l'oggetto sia tutto presente al pensiero, e quando no, vale a dire quando l'oggetto sia cosa soltanto pensata, ovvero sia cosa reale fuor della mente.

Nel primo supposto ei non si potrà certo non giudicare e non affermare che l'oggetto esista, e simile affermazione non riceverà punto di dubbio, essendochè la realità sua e la concezione nostra fanno una cosa sola: e, verbigrazia, se l'oggetto del conoscere sia una pura e semplice idea, poniamo quella del triangolo, è impossibile alla nostra mente negare, ovvero dubitare della realità di essa idea, o vogliam dire dell'oggetto della conoscenza, attesochè la idea è in noi, e noi siamo unificati con essa; onde la sua realità è la realtà nostra propria, e, come Campanella scrive, il conoscente è il cognito stesso. Nel secondo supposto, cioè che l'oggetto di cui si pensa abbia l'essere fuor della mente, come si potrà affermare che esista? E, innanzi a tutto, per farne giudicio bisogna bene che sia pensato e se ne possegga l'idea: ma in che guisa mai puossi affermare dell'oggetto quel medesimo che della sua idea? Certo in un modo soltanto, cioè credendo e sapendo che l'idea la quale se ne possiede

conviene con lui esattissimamente. Però insorge l'altra difficoltà di spiegare, come tale convenienza venga conosciuta da noi : da che per vedere una relazione, forza è paragonare mentalmente i due termini, e nel caso qui contemplato l'uno di essi termini non è guari nella nostra mente. Questa persuasione adunque della convenienza dell'oggetto con la sua idea non pare prodotta dalla concezione immediata dell'oggetto medesimo, cioè a dire, dalla certezza del senso intimo.

Resta ch'ella proceda dal riconoscersi la necessità del legame corrente fra i due termini, in modo, che posto l'uno, l'altro debba porsi infallibilmente. Allora ognun vede che non fa mestieri per ricevere la lor notizia che ambidue sieno inclusi nel nostro pensiero. Ma simile necessità di legame chi sa scuoprirla e onde si prova? Or noi affermiamo ed asseveriamo che questo si ottiene o coi fatti del senso intimo, o non altrimenti, imperocchè in quelli soli è il principio della cognizione.

La qual cosa a meglio vedere, si consideri intentivamente quello che andrem dicendo. Cinque fonti e non più rincontriamo noi nella storia dell'intelletto, da cui si suol trarre alcuna dimostrazione del vero, oltre quella che sorge immediatamente dalla coscienza; e tali sono il sillogismo, l'esperienza dei fatti esteriori, l'autorità, gli assiomi e l'istinto. E, quanto alla prima del sillogismo, ognun sa ch'egli dimostra le cose ipoteticamente, e non prova nè le idee,

nè i fatti, ma questi e quelle supposte afferma la certezza assoluta di alcune relazioni. Circa l'esperienza dei fatti esteriori, basterà osservare ch'ella presuppone in ogni suo enunciato l'esterna realità, vale a dire la tesi, della quale cerchiam la prova. L'autorità può nel nostro caso ancor meno dell'esperienza esteriore, a cagione ch'ella pure si fonda sull'esistenza di cose estrinseche, e perchè si è creduto a infinite realità non viste dalla coscienza, prima eziandio di conoscere l'autorità. Rispetto agli assiomi, o vuolsi parlare di quelli che sono espressi da giudicj meramente analitici, ovvero di quelli che sono espressi da giudicj sintetici. Gli assiomi del primo ordine risolvendosi tutti in relazioni pure d'idee, nulla affermano di ciò che risede fuori della concezione nostra immediata, e, a ogni modo, appartengono ai fatti della coscienza. Riguardo al secondo ordine, egli non ha valore alcuno dimostrativo, a cagione ch'egli medesimo non può, nè sa spiegare le verità che significa: e questo diciamo nel supposto di alcuni filosofi, che credono esistere sì fatti giudicj necessarj, sintetici. Rimane ad esaminarsi l'istinto. Però, sogliamo appunto chiamare istintive le verità, cui manca la prova razionale; come potrebbe dunque l'istinto supplire al difetto di prova? Conciossiachè i nomi pomposi che gli si danno di ragion pura, di rivelazioni dell'assoluto, d'idee eterne ed archetipe, non sono sufficienti a mutare la sua natura, la quale è, e rimarrà sempre differen-

tissima dal convincimento della ragione; imperocchè questo ha luogo soltanto, come gl' Italiani antichi affermarono, là dove l'ente si converte col vero, e il conoscitore e il cognito compongono una sola realità.

III.

Dopo ciò sono da registrarsi tre canoni filosofici. E prima, che la forma vera e indubitabile della certezza assoluta giace nei fatti del senso intimo. Secondo, che niuna altra forma di verità, o di credenza, può provar ciò che i fatti dell' intimo senso non provano: per contrario le forme anzidette non possono riscuotere fede alcuna di certezza assoluta, qualora non si convertano nella forma prima e indubitabile della certezza del senso intimo: il perchè segue che provare lo scibile umano dee voler dire per noi *scuoprire in tutte le forme universali e costanti dello scibile la certezza assoluta del senso intimo.* Terzo, che nella prova della realità dello scibile, il problema principalissimo risiede nello scuoprire il necessario legame fra l' idea e l'oggetto estrinseco. E qui per estrinseco vogliamo s' intenda la doppia esteriorità dello spazio, come del tempo; a cagione che sta escluso egualmente dal senso intimo e ciò che è fuori dell'atto di concezione, e ciò che con esso non è simultaneo. Quarto ed ultimo, il problema anzi esposto, o diviene cosa sproporzionata all' intendimento umano, o la sua soluzione dee scaturire da alcuna ana-

lisi nuova dei fatti del senso intimo. Frutto di tali analisi nuove debb'essere il dimostrare, siccome la realità estrinseca sia provata pel mezzo medesimo che è provata l'intrinseca, vale a dire, per la certezza assoluta della coscienza. La qual cosa può venir fatta in un solo ed unico modo, e questo è provando che la concezione nostra immediata dell'oggetto estrinseco attesta con la propria sua entità, eziandio l'entità dell'oggetto, sì veramente che se l'oggetto non fosse, nè tampoco sarebbe la concezione, e se questa è, come è indubitabilmente, così è indubitabilmente l'oggetto estrinseco.

CAPITOLO III.

Dell' Intuizione.

I.

La prima certezza è dei puri fenomeni.

La superiore scienza niente presuppone, salvo alcune esistenze. — Campanella, Univers. Philosoph., etc. P. I, L. V, C. II. — *La scienza umana universale abbisogna di due postulati soltanto: dell'esistere e apparire delle cose, e del principio di ripugnanza.* — Idem, Eodem, P. I, L. V, C. I, e II, e Logica, L. III, C. XV. — *L'anima non è conosciuta per la propria sostanza, ma per li suoi atti.... Tal cognizione accerta solo che l'anima sia, non che cosa ella sia.* — S. Tommaso, De Veritate, Quest. X. —

La prima certezza non si prova per sillogismo.

Le supreme degnità non possono venir dimostrate, perchè non v'ha luogo a dedurle da verità superiore. — Cesalpino, Questiones Peripateticae, etc., Quest. III, L. I. —

Chiaro è per ciò che antecede che la certezza dei fatti dell'intimo senso non diversifica punto da quella dei legami loro necessarj con le estrinseche realità, quante volte si giunga a provare di queste ultime che s'elle non fossero, nè pure sarebbono i fatti della coscienza, o, con altri vocaboli, qualora si provi che negare le estrinseche realità è assurdo manifestissimo (Aforismo 18). Alle due specie adunque di verità abbiamo imposta un'appellazione medesima, e le chiamiamo verità e certezze d'*Intuizione.* Però la prima vien detta da noi intuizione immediata, la seconda intuizione mediata. La prima, che è fondamento e misura dell'altra, si definisce da noi: *l'atto di nostra mente, il quale conosce le proprie idee e le attinenze loro reciproche.* Diciamo *conosce le proprie idee*: con che vuolsi esprimere una notizia pura, mentale, ristretta nei soli fenomeni del senso intimo, fuor di spazio e fuori di ricordanza, e che non deriva da conoscenza anteriore. Scriviamo *le attinenze loro reciproche,* quelle cioè che provengono dalla entità di esse idee e nella visione loro si manifestano.

II.

Ma su questo abbisognano alcune dilucidazioni. Già si disse che ogni conoscenza include un giudicio, o, con altra frase, ogni conoscenza afferma o nega l'inserzione d'un'idea in una altra idea. Questa parola inserzione, ovvero comprensione, significa qui l'attinenza della parte col tutto. L'attributo è la parte, il soggetto è quel complesso che in forma continua d'unità si offre dinanzi alla virtù giudicante. Di queste unità alcune ci vengono date dalla natura, altre sono prodotte da noi. L'idea di un fiore particolare, l'idea di Tizio o di Cajo sono unità naturali e fatte conoscere dall'esperienza. In vece l'idea d'un triangolo o quella della chimera sono unità create da noi immaginando o astraendo. Ora cotali unità, o si voglian chiamare soggetti cogitativi, possono venire contemplati in due guise differentissime: cioè nel punto che si compongono, e quando sussistono composte e determinate: nel primo caso si hanno i giudicj sintetici, nel secondo gli analitici. Così, p. es., colui, il quale si abbatte a vedere la prima volta un nuovo edificio, un vasto paese, una bella statua, e che ne va discernendo i particolari con viva curiosità, compone entro sè tanti giudicj sintetici, quante specie diverse raccoglie. Ma se in appresso tornerà con la mente su l'idea formata e compiuta di quegli oggetti, scomponendola e analizzandola, ei darà luogo a tanti giudicj analitici,

quante scomposizioni del soggetto vada operando. Ciò che diversifica essenzialmente tali due sorte di giudicj, si è che per gli analitici ponendo il soggetto, l'attributo è posto immancabilmente, e quindi corre fra loro una relazione d' identità; laddove per li sintetici, il soggetto non porta seco l'attributo, e quindi non è fra loro alcuna attinenza d' identità. Consegue eziandio da ciò, che nel giudicio analitico è natura necessaria; non così nel sintetico. E nel vero, se l'analitico, ponendo l' idea del soggetto pone altresì l'attributo, qual parte integrale di quell' idea, la relazione dell'uno all'altra dee riuscire necessaria, avvegnadiochè la mancanza dell'attributo distrugge l'entità del soggetto. Ma così non va pel sintetico, ove il soggetto mantiene il suo essere indipendente dall'attributo.

III.

Però è sentenza d'alcuni filosofi che una terza sorta di giudicj interverga fra le due qui notate e descritte, e questi giudicj ebbero nome di *sintetici a priori*; e verbigrazia la presente proposizione: *ogni cosa che comincia ha una cagione*, la chiamano giudicio *a priori* sintetico; perchè, dicono essi, da un lato il giudicio non è certo analitico, attesocchè nel porre il soggetto *ogni cosa che principia*, nessuno sente e crede aver posto insieme il suo attributo, cioè *di avere una cagione*. Dall'altro lato sì fatto giudicio include necessità, essendochè non si può

a meno di non conferire a tutte le cose la qualità di cominciare per una cagione; e perchè simile qualità è costante, necessaria ed universale, non può la sua notizia venire offerta dall'esperienza : ella è dunque *a priori*, e la sintesi, la quale compone col suo soggetto, è sintesi *a priori*. Noi non ricusiamo e nè pure accettiamo assolutamente cotesta anfibia generazione di giudicj. Basti per ora il determinare che quando giudicj sì fatti esistano ei non sono certi di verità intuitiva immediata, a cagione ch'ei non risultano dall'entità del soggetto, nè dalla medesimezza corrente fra lui ed il suo attributo. —

Dopo le quali cose, rivenendo alla definizione qui sopra posta dell'intuizione immediata, ben si saprà in qual senso ed in quali termini convenga accettarsi quelle parole, e *le attinenze loro reciproche*; conciossiachè vedremo tali attinenze ridursi tutte o allo scuoprimento d'un attributo in un soggetto, ovvero all'aggiungimento del primo al secondo per virtù d'esperienza o di fantasia creatrice.

IV.

L'intuizione mediata si definisce da noi : *l'atto di nostra mente, il quale per la certezza assoluta dell'intuizione immediata prova in modo altrettanto assoluto l'esistenza dell'estrinseche realità.*

Diciamo *estrinseche realità* intendendo abbracciare con una voce le relazioni con lo spazio e col tempo.

Che poi tal sorta d'intuizione sussista e provi immancabilmente l'estrinseche realità, questo è ciò che togliamo a certificare. Laonde se l'intuizione immediata viene assunta da noi siccome base e principio del nostro sistema critico, l'intuizione mediata non fa qui che indicare in anticipazione la teoria, a cui procacciamo di pervenire.

V.

Stimò Cartesio, partendo dal suo famoso entimema, partire dall'intuizione pura immediata: ma questo non fu: imperocchè dicendo: *io penso, dunque esisto,* introdusse nell'intuizione immediata quattro elementi che a lei sono estranei. E prima, usando dell'entimema, il quale è accorciamento di sillogismo, fece l'evidenza intuitiva dipendere dalla certezza sillogistica, senza curare, nè innanzi, nè dopo, di risolvere questa in un modo speciale e semplice della intuizione immediata. Secondamente, per i principj logicali predicati a quel tempo, la maggiore dell'entimema dovea racchiudere di necessità un principio generale, il che vuol dire, che per trovare Cartesio il punto inconcusso d'ogni dimostrazione, incominciò col supporre una verità generale non dimostrata, e perciò *a priori*: questa verità non potea poi consistere in altro, salvo che in una generalizzazione del concetto racchiuso nella minore e nella sua conseguenza, così provando, come è palpabile a ognuno il medesimo col medesimo. In terzo

luogo la nozione dell'*io* che trovasi ripetuta nei due membri dell'entimema e la quale, secondo Cartesio, esprime il nostro essere sostanziale, viene confusa erroneamente con la nozione pura immediata del nostro *me* fenomenico; attesochè questo solo, per parlar proprio, viene compreso dall'intuizione immediata, e non già la di lui sostanza, la quale non cade pur mai sotto l'occhio del senso intimo. In fine poichè l'atto del sillogismo apporta con sè, per confessione di Cartesio medesimo, un qualche uso della memoria, conveniva render ragione della certezza di questa, e ridurla a un genere stesso con l'intuizione immediata. Di tali difetti s'avvide Cartesio stesso, come apparisce dalle risposte che fuori mandò ai suoi avversarj. Pur nondimeno tutto il corpo del suo sistema riproduce quei difetti ostinatamente; imperocchè la certa notizia della propria sostanza, la virtù del sillogismo e l'evidenza della memoria vi rimangono senza prova.

Locke e i discepoli suoi parvero concepire più nettamente la certezza immediata e assoluta della coscienza. Ma tentando essi di trarne fuori le altre specie di verità ruppero con simigliante infortunio a scogli molto dissimili. Perlochè Davide Hume, allievò di Locke, rilevando con raro acume le difettive dimostrazioni del suo maestro, negò che la filosofia potesse mai proferire giusta prova del suo soggetto. Kant venne per altre strade alla conclusione medesima; se non che stimò con l'autorità degli istinti mo-

rali rimenare quelle certezze che la ragione avea espulse. Cartesio però ed i Cartesiani, Locke con i suoi seguaci, e Kant con i suoi, convengono tutti in questo, Non darsi, cioè, altra verità primitiva e infallibile, eccetto che quella del senso intimo. Ma due classi di filosofi sono testè apparite, l'una delle quali colloca a petto delle verità di coscienza molte altre forme di verità con egual titolo e con eguale certezza; e di ciò toccammo un poco negli aforismi. L'altra classe di filosofi, tuttochè sembri aderire all'autorità sola, assoluta del senso intimo, accade in progresso che stenda e traduca quella per tali termini da falsificare in tutto la sua natura. « O fa d'uopo, scrivono essi, rivocare la fede che suolsi concedere alla coscienza, o fa d'uopo altresì accomunarla a tutti i fatti dalla coscienza testificati, e non più ai sensibili che ai razionali ed ai volontarj.... Così, per grazia d'esempio, allorchè la coscienza ci attesta il fatto non sensibile, ma razionale, che ogni fenomeno nuovo, in qualunque luogo e tempo e di tutta necessità, vien prodotto da una cagione, diciamo tal fatto dover riscuotere la fede medesima che volentieri si presta alla pura sensibilità. » Or discerne ognuno confondersi qui dai filosofi l'intuizione pura immediata con la mediata, l'atto del senso intimo coi riferimenti suoi all'estrinseco, e la sintesi contingente e sperimentale con quella supposta necessaria e *a priori*; conciossiachè l'intimo senso non attesta qui certo la generalità e la necessità

Cousin, *Fragmens philosophiques*. Préface.

del principio causale, ma bene la credenza alla necessità e alla generalità di quel principio.

Sembra con questi filosofi concordare in parte *Pasquale Galuppi*. * Di fatto ancora ch'egli si mostri poco o nulla proclive inverso i razionalisti, e deliberi di fondare ogni sua dottrina sulle verità sperimentali e sul testimonio immediato della coscienza, tuttavia non dubita di pronunciare, che i fatti del senso intimo trascendono la condizione di puro fenomeno; conciossiachè essi ci fanno sentire e conoscere la nostra sostanza pensante, i limiti esterni degli oggetti sensibili e il riproducimento delle esistenze passate.

VI.

Dopo ciò vedesi aperto quello che accade a noi di operare, onde si fuggano in tutto gli errori che hanno fino al dì d'oggi oscurata o falsata in parte la dottrina del senso intimo. E prima ci fa bisogno distinguere con iscrupolo sommo l'intuizione immediata dalla mediata, facendo quella testimone certissimo del puro fenomeno, questa delle realità estrinseche. Alla intuizione immediata non facciam seguitare nè prove nè raziocinj, perchè teniamo coi nostri antichi ch'ella nel porre sè stessa pone la sua intrinseca realità, avvenendo in lei la conversione del vero con l'ente, e l'*immedesimazione*

* Vedi vol. 307, 308 e 309 della *Bibl. Scelta* di Opere italiane, che si pubblicano da questa Tipografia. *Gio. Silvestri.*

del conoscente e del cognito. Per contro, alla intuizione mediata diciamo abbisognare sempre la prova; e altrimenti, restare le sue affermazioni di certezza pura istintiva e non razionale. Definiamo l'intuizione immediata: l'atto col quale si conoscono le nostre idee e le relazioni loro reciproche. Così fassi evidente che da quell'atto non può comprendersi mai, nè provare in modo veruno qualunque realità, che ideale non sia: quindi ogni giudizio, ogni affermazione, ogni credenza, la quale non cade direttamente ed esclusivamente sopra le idee, prova per l'intuizione immediata la certezza del proprio essere feuomenico, non l'oggetto estrinseco, del quale afferma o giudica, o crede. E, verbigrazia, cotesto entimema *io penso, dunque esisto* messo innanzi come atto puro d'intuizione immediata, non prova per sè la realità sostanziale del nostro essere, ma l'ideale soltanto: al che Cartesio non pose mente.

Con avvedimenti sì fatti sembra a noi di riporre nei giusti limiti l'autorità della certezza prima e assoluta, e di situare nel lume dell'evidenza loro speciale i fatti immediati della coscienza. Egualmente determiniamo con grande severità le condizioni e il modo per cui dall'intuizione immediata può darsi passaggio legittimo all'intuizione mediata; e teniamo che fino a quel termine qualunque mai conoscenza dei fenomeni intellettuali non può essere addomandata filosofia. E così provvediamo all'uopo di scansare quell'altra sorta di errori, nella

quale a nostro avviso incapparono Locke ed i suoi aderenti, sostituendo, cioè, l'empirismo alla scienza, e negando taluna volta ciò che non riuscì loro di dimostrare.

Quello dunque che a noi rimane al presente da praticare e da conseguire si è di ripetere, con quanta maggior sottigliezza potremo, le analisi già state intraprese dei fenomeni della coscienza, e indagare se mai ci avvenissimo in fatti, in osservazioni e in ragionamenti nuovi, capaci di prestare passaggio idoneo e legittimo alla prova razionale delle estrinseche realità o vogliam dire dell' intuizione mediata. Imperocchè noi siam convenuti nel metodo ch'ogni dottrina filosofica trova l'origine sua, l'emendazione e il perfezionamento nella storia positiva e completa dell' intelletto. E fermato che simile storia debba essere *positiva*, noi, nell'esame dei fatti immediati della coscienza, eviteremo qualunque disamina e qualunque ricerca congetturale sull'origine e formazione primitiva dei nostri pensieri.

L'aforismo 19 ci viene insegnando con quale temperamento dobbiamo far uso dei nostri mezzi di conoscenza: e l'aforismo 12 c' instruisce a divertire dal soggetto le questioni incidenti; e per quelle ove è grande dubbiezza e contrarietà d'opinioni c' insegna a cavare il poco di certo che vi s'asconde e a convertirlo in semenza di verità. Per lo che noi porremo da banda la maggior parte delle materie che si discutono nella moderna psicologia, o al più,

ne trarremo quella porzione chiara evidente, e da ognuno assentita; la quale abbisogna allo intento ultimo di questa seconda parte che è la dimostrazione fondamentale di tutto lo scibile. Per la stessa cagione noi non ci mischieremo punto alla controversia sull'esistenza delle nozioni ingenite e dei giudicj *a priori* sintetici. Ma procederemo intorno ciò con la scorta di tali tre massime: 1.° Quelle idee che il senso comune riconosce per oggettive e riferentisi alle estrinseche realità, non possono avere origine subbiettiva ed ingenita, perchè pensiamo nel senso comune non possa capire inganno: 2.° Se i giudicj *a priori* sintetici esistono, essi non convincono la ragione, bensì la violentano: 3.° Ogni prova circa la realità dello scibile, perchè sia razionale e produca scienza, non può appoggiarsi alla convinzione istintiva dei giudicj *a priori* sintetici. Queste massime ed alcune altre, le quali antecedono, sembra a noi che somministrino un progresso nuovo alla contemplazione dei fatti intellettuali, onde forse non è temerario sperare eziandio alcun nuovo risultamento.

VII.

Kant ha pure denominati giudicj *a priori* sintetici quelli che paragonano le quantità discrete o continue, e pone per ciò l'algebra e la geometria tra le scienze costruite *sinteticamente a priori*. Il che, quando fosse, basterebbe a distruggere la perfetta razionalità delle ma-

tematiche e convertirebbe la loro evidenza in necessità pura istintiva.

Importa dunque assaissimo cancellare quella sentenza di Kant; e noi lo facciamo col ragionamento che segue.

Due sorte esistono di giudicj analitici: l'una scuopre nel soggetto alcuna parte integrale non istata avvertita innanzi, come quando nell'idea d'uomo si noti la facoltà di esprimere per segni il pensiero; l'altra confronta insieme le parti costitutive dell'idea, o tutta essa idea con altre, e nota le relazioni ch'indi vengono fuori. Come quando si osservi fra le unità del numero 12 ch'elle possono venir sommate a tre a tre quattro volte, ovvero che il numero 12 sta nella classe dei numeri pari. Nella prima sorta di giudicj analitici il soggetto contiene già per intuizione l'idea, che poi s'avverte e conosce distintamente: nella seconda il soggetto contiene avanti non più che i termini della relazione, o l'uno dei termini, essendo l'altro offerto dalla materia dell'attributo. L'atto poi del paragonare, e il sentimento che se ne origina è nuovo per intero, ed è un'addizione reale, che l'uom fa al subbietto del giudicio. Con tutto ciò quel sentimento o quell'idea può essere chiamata parte necessaria del suo subbietto per due riguardi: e il primo è questo che, dati i termini di confronto, è pur dato sempre il dover sentire la relazione che si confà con la lor natura, quante volte quei termini vengano conosciuti in sè e paragonati. L'altro riguardo

è questo, che i soggetti della mente qualora vengono pensati in astratto e sciolti dall'accidental cognizione, che ne prendono gl'individui, si contemplano nell'essere loro compiuto e perfetto, e quindi come forniti di tutte le loro attinenze reali e possibili. Così, per cagion d'esempio, l'idea di triangolo meditata in astratto, cioè non quale giace in alcuna mente, or più, or meno chiara e completa, ma in sè medesima per modo assoluto e immutabile, supponesi contenere tutte le proprietà e le relazioni infinite, che i geometri v'hanno scoperto di mano in mano, e quelle altresì che i futuri discuopriranno; ma non va di questo piede per i casi concreti dell'umano comprendimento; imperocchè in quelli la notizia dei subbietti può esistere o falsa o manchevole: quella poi delle idee relative non può mai antecedere l'atto di relazione. Imperò questo giudicio, addotto in esempio da Kant, $7+5=12$, è sintetico veramente, se guardasi alla cognizione nuova che noi prendiamo del suo soggetto, ma egli è analitico, se guardasi alla necessaria preesistenza dei termini, e se il giudicio venga considerato nel suo essere astratto e assoluto. Però qualora Kant va mostrando che il giudicio esemplificato è sintetico, egli parla di quel giudicio particolare, che sorge la prima volta nel nostro intelletto e riuscir può così vario ed accidentale, come domanda la natura di tutti i fenomeni particolari.

Per converso, qualora va dichiarando del

giudicio medesimo essere la sua natura apodittica, non potendosi pensare ch'egli sia altramente, parla il filosofo del giudicio contemplato in astratto e fuor d'ogni dipendenza dagli accidenti dell'umano pensiero.

Per tal maniera vien riprovata la pretensione di Kant di scoprire nei giudicj aritmetici altrettante sintesi di ragion pura. La qual pretensione non viene certo rimossa dalla instanza che vi fa contro l'autore del *Nuovo Saggio sulla origine delle idee*, nè dall'altra che vi fa l'egregio *Galuppi*: e di vero il primo si contenta di scrivere che, se con l'ajuto dei segni si scuopre la somma di 7 + 5 essere uguale al numero 12, l'idea di quell'egguaglianza preesisteva nel concetto del numero 12; ma Kant replica adducendo in contrario il fatto, e chiedendo se mai un' idea di relazione possa esistere dentro di noi, innanzi che l'atto di relazione abbia luogo. Pretende il *Galuppi* che la proposizione $7 + 5 = 12$ non significhi a rigore un giudicio, ma una definizione semplice nominale, per cui all'espressione 7 + 5 venga sostituita l'altra più compendiosa di 12, nel modo che 7 compendia 6 + 1, e 5 compendia 4 + 1, e così discorri pel resto dei loro elementi. Laonde la proposizione 7 + 5 è 12, vale identicamente quest'altra: 7 + 5 si chiama 12, e sono ambidue segni diversi della medesima idea. Che se taluno non vede subito a 7 + 5 competere l'appellazione di 12, faccia di trascorrere per le altre definizioni comin-

ciando dalla minor cifra cioè dall'uno e si lo vedrà. A questa opinione del *Galuppi* noi stimiamo potersi rispondere da Kant in tal modo: egli è troppo vero che 7 + 5 e 12 sono segni d'una medesima idea; ma non scende da ciò che dire 7 e 5 sommano a 12 valga solo un definire nominalmente l'una espressione con l'altra. E per fermo, la nominale definizione ripete nell'attributo la idea medesima che compone il soggetto, laddove il giudicio qui anzi esposto fa dall'attributo significare una qualità novellamente scoperta nell' idea del soggetto, cioè a dire, la qualità che risiede nei due primi numeri, di riuscire sommati insieme uguali ad un terzo numero. E giungesi a questo risultamento per due confronti, l'uno innanzi tra le due cifre, l'altro fra esse due e il termine loro comune d' identità; le quali tutte cose differenziano molto dalla definizione pura dei nomi.

Quanto poi al secondo esempio addotto da Kant per li giudicj geometrici, desunto dalla definizione della linea retta, diciamo risolutamente che sbagliano quei geometri i quali, contro il praticato da Euclide, annoverano fra i loro assiomi la proprietà della retta, che è di segnare il più corto cammino da un punto ad un altro. Ma bene in vece dovrebbero collocare tal proprietà nella serie di quei primissimi fatti di cui non si esibisce dimostrazione, e da cui partono essi come da ipotesi semplici per innalzarvi sopra i lor teoremi.

CAPITOLO IV.

Fenomeni generali e costanti dell'atto d'intuizione.

I.

Il pensiere è uno assolutamente.

Una sola ed unica virtù del nostro intelletto conosce ogni cosa. — S. Tom. Contra gentes, L. XXXI. — *L'anima è semplice non comparativamente, ma bene assolutamente.* — F. Patrizio, Mystica Egiptiorum. — *Come il principio assoluto si svolge nella multiplicazione degli esseri, noi produciamo alla nostra volta l'unità dell' idea con la comprensione del multiplo.* — *La nostra personalità non conosce altro fondamento che la individualità perfetta dell'anima.* — Giordano Bruno, Della Causa, Principio e Uno. — De triplici, minimo et mensura, L. I, C. II. — *L'unità confusa della percezione è il primo atto della mente..... Noi siamo astretti a concepire maisempre sotto una forma di unità,* — Andrae Cesalpini, Quaestiones peripateticae. Quaest. I, L. I. — *Tutto ciò che per fatto intrinseco percepiamo, così lo percepiamo che esso in noi, e noi siamo in esso.* — Campanella, Univers. Philosop. P. I, C. VIII. — *Ogni facoltà dell'anima sta unita per modo che non ammette divisione, se non mentale: l'anima è dunque una perfettamente e assolu-*

tamente. — Id., Eod., P. III, L. XIV, C. IV. — *Benissimo i Pitagorici significarono l' intelletto per l'unità stimandolo sostanza impartibile, non perchè reputassero gli enti essere numeri, come a torto credè Aristotile.* — Idem, Eodem, P. II. — *L'uomo è di natura doppia e composto di partibile e d' impartibile natura.* — Tasso. — Il Porzio. — *La mente non può sopportar divisione.* — Vico. Dell'antica Sapienza degl' Italiani. —

Il pensiero è attivo.

Niun filosofo antico italiano ha negata nell'anima l'esistenza di due principj attivo e passivo, e infinita opera sarebbe citare tutti i lor passi. S. Tommaso rinnovò ed emendò la dottrina peripatetica dell' intelletto agente, e scrisse fra l'altre cose: *I fantasmi sensibili sono nel pensiero come istrumentale agente d'ordine secondario, in vece l'intelletto agente vi sta come principale e primo.* — De Veritate. Quaest. X, art. VI — *La sensazione non è una pura passività, è una percezione dei cangiamenti proprj dello spirito.* — Bernardini Telesii, etc. De rerum natura, etc. L. VIII, XXI. — *Erra gravemente Aristotile asserendo che il senso giudica: la mente sola è che giudica con l'esercizio della sua attività.* — Campanella, Univers. Philosop., L. I, P. I, in più luoghi. —

La cognizione è un giudicio.

Alla cognizione due cose debbon concorrere, l'apprensione e il giudicio. — S. T. De Verit., Q. X, Ar. VIII. —

Raccogliamo pertanto con brevità e con precisione quello che l'esperienza antica e recente ha saputo discernere di più generale e di più durevole in qualunque atto d'intuizione, e intendiamo sempre parlare della immediata. Il primo fatto è questo: La mente umana possiede la facoltà di sentire distintamente non una sola idea, ma più, non sempre l'una dopo l'altra, ma l'una insieme con l'altra ad un tempo, dal che tragge poi la virtù di astrarre, di comparare e di giudicare.

Questa esperienza universale e perpetua dell'atto d'intuizione insegna di necessità che le idee *simultanee* sono un *multiplo* raccolto nell'unità assoluta del nostro pensiero, a cagione che senza unità di pensiero assoluto non può essere multiplicità simultanea d'idee sentite. Diciamo unità vera e assoluta, o, come suole chiamarsi, unità metafisica, escludente ogni parte fuori di parte, ogni modo e forma di divisione reale. E, per fermo, se l'unità del pensiero non è assoluta, ciascuna delle idee simultanee occupa isolatamente una porzione di lui; ove dunque risiederà la concezione in-

tegrale e simultanea di tutte? e se questa non è, donde tragge mai il pensiero la facoltà di sentire e di giudicare ad un tempo solo più idee? Divisione adunque di pensiero e totalità assoluta di pensiero sono repugnanti.

Contro questa natura impartibile dell'atto di intuizione s'incontrano ne' libri moderni due obbiezioni molto speciali. Appartiene l'una ai fisiologisti, i quali si ripromettono di spiegare l'intendimento con moti e oscillazioni di nervi. L'altra è un trovato nuovo di Kant, il quale non esita punto di registrare la semplicità del pensiero umano tra *i paralogismi della ragione*. Negano i fisiologisti che il nostro pensiero abbia potenza di concepire più idee simultaneamente; bensì affermano essere questa una illusione comune ed assai scusabile, stante che la rapidità dei moti nervosi è tale da far parere simultanei i minimi del tempo che si succedono: il quale inganno, aggiungono essi, è veduto ripetersi mille volte nel mondo esteriore, come si prova per molti esempj. E, verbigrazia, la fionda aggirata con estrema velocità sembra a noi segnare un cerchio intero e continuo, mentre nella realità la scaglia girata non può occupare che un solo punto di spazio alla volta. A ciò rispondiamo noi col fatto e coi ragionamenti così. Sieno A e B due idee non simultanee, ma successive l'una all'altra più volte.

Diciamo che qualunque tempo venga occupato da ciascuna di esse nel rimanere presente

allo spirito, se quando ne parte, non lascia vestigio alcuno di sè, cioè a dire, non si mantiene quivi per alcun grado di ricordanza, la idea che succede occuperà sola tutto il pensiero come fosse la prima e l'unica sempre. Moltiplichiamo a piacimento cotesto caso, e poniamo che ad A e B conseguitino in ordine C, D, E, F, e così segui. Tenendo salda la ipotesi che ciascuna di tali idee apparisca isolatamente e ch'ella s'estingua e s'anichili in tutto avanti il sopravvenire della più prossima, diciamo che accaderà per le idee C, D, E, F, ecc., quel medesimo che era avvenuto per l'idea A e l'idea B, cioè che l'ultima concepita parrà sempre e necessariamente la prima e l'unica. Ora quando si finga raccorciato sopra modo il tempo in che dura ciascuna idea, non perciò si fa luogo ad alterazione di legge. E per fermo due casi e non più occorrono qui alla mente. O vuolsi che le idee, quantunque ristrette in atomi impercettibili di durata, non cessino di farsi sentire con distinzione, o vuolsi che la lor concezione riesca per la brevità del tempo non discernibile nelle sue parti, ma oscura e confusa: nell'un caso, la nostra ipotesi prosegue ad avere effetto puntualmente; nell'altro, v'ha simultanea apprensione: da che, sentire le idee in modo confuso vuol significare, sentirle tutte a un tempo medesimo, ma non distinguerle tutte. Qualora adunque, conforme la sentenza dei fisiologisti, le idee non sieno mai simultanee, noi ci facciamo a chieder loro nel nostro

esempio; se al sopravvenire di B persevera, o no alcuna memoria di A. Nel primo supposto esistono due percezioni simultanee, novella l'una, l'altra riprodotta, ovvero continuata. Nel secondo supposto abbiamo notato quello che di necessità ne avverrebbe.

II.

Kant, negando la possibilità di conoscere alcun reale in sè, e restringendo l'umano scibile alla notizia delle nude apparenze, insorse contro la tesi che pone l'unità assoluta dell'umano pensiere; imperocchè, scrive egli, qual uomo resterà assicurato se il pensiero sia uno e semplice nell'apparenza soltanto, ovvero nel suo essere sostanziale? da che sì fatto essere non soggiace punto all'osservazione del senso intimo?

A noi gioverà riflettere in primo luogo che simile controversia non importa gran fatto all'assunto nostro, pel quale basti verificarsi questo, che l'unità assoluta dell'umano pensiere sussiste pure in qualche maniera ed è condizione essenziale, perchè la percezione del multiplo riesca possibile. Laonde che tale unità sia sostanza, ovvero sia modo, aderisca o non aderisca ad alcun soggetto, non cresce la realità sua e non iscema, di guisa che possono immaginarsi tutte le cose venute al nulla; ma non che il pensiere sciolto dalla sua unità concipiente rimanga in atto. Secondamente, diciamo a Kant il pensiero uno e semplice, o

sussiste per sè o aderisce ad altro essere; imperocchè ogni ente o esiste in sè, o in altri. Nell'un supposto il pensiero non potrebbe diversificare da ciò che apparisce, stando ogni sua realtà nella sola apparenza. Nell'altro supposto diciamo, l'entità a cui aderisce il pensiero dovere essere altrettanto una e semplice, attesochè un soggetto, quale si voglia, non può senza dividersi sostanzialmente racchiudere in sè ciò che assolutamente è composto.

Un altro fatto costante e generalissimo della intuizione è l'esercizio della nostra spontaneità.

Venne osservato ad alcuni moderni ed allo Stewart singolarmente che una proporzione esatta corre fra l'attendere e il ricordarsi, tal che dove quello vada scemando, questo pure s'affievolisce con egual grado. Stimano eziandio taluni che, verbigrazia, il leggere con somma velocità un libro non avvenga nè possa avvenire, senza la percezione di tutte le lettere e di tutte le sillabe, ma dice lo Stewart, a noi è tolto avere coscienza di ciò, a cagione che la memoria di quei minimi atti è impedita sempre di nascere, essendo loro mancata compiutamente la nostra attenzione. Questo ragionare di Dudgald Stewart prende, come si vede, forza e principio dalla semplice analogia, perchè vuolsi credere che la proporzione scoperta fra il ricordarsi e l'attendere debba in qualunque disposizione di mente rimaner salda e uniforme, e però si conclude che ove non è ombra di ricordanza, neppure abbia avuto luogo atten-

zione alcuna. Però conveniva allo Stewart fare innanzi giudicio più circospetto intorno l'indole della percezione, ed esaminare se il nostro animo abbia facoltà di concepire insieme e di non attendere, siccome egli ha opinato; in vece noi reputiamo che allorquando l'animo nostro non risponda alla sensazione con qualche moto della propria energia, la sensazione non succeda, ovvero non sia percepita. Ma, uscendo di tale disputa, ciò rimane fermo e provato che l'uomo non ha, nè può avere conoscenza d'alcun pensiero, il quale non sia accompagnato dall'attenzione. Imperocchè conoscere è giudicare, e non si compie giudicio mai senza distinguere l'una idea dall'altra e senza farne paragone. Oltrediché, se la durata percettibile di qualche pensiero domanda un atto memorativo, e questo un atto attentivo, ogni cognizione è pensiero che dura assai percettibilmente, e perciò include un qualche atto attentivo dell'animo.

Ora importa al seguito del nostro libro definire con giustezza quello che voglia dire attenzione e quello che sia. Pronunciamo dunque, essere l'attenzione *certo atto frequente della nostra spontaneità, con cui ella si rivolge sopra l'oggetto mentale che è termine dell'atto.*

Scriviamo *certo atto*, perchè come semplice e singolare ch'egli è nella specie sua non può delinearsi da noi con parole più proprie. Si dica il simile per quelle voci metaforiche *volgersi sopra l'oggetto*; le quali non vengono

qui da noi adoperate con mente di ritrarre al vero un modo semplice e inesprimibile dell'animo, bensì vogliamo che servano a richiamare la sua notizia con fedeltà e con vivezza.

Queste tre cose pare doversi distinguere nell'attenzione. L'una, che a lei fa bisogno un oggetto mentale, l'altra, che ella è una sorta di reazione sopra l'oggetto medesimo, la terza, che questo è termine della reazione, cioè a dire, che tutta l'efficacia attentiva non si stende di un attimo fuor dell'oggetto suo: le quali tre cose stimiamo avere significate con dire, che la nostra spontaneità si rivolge sopra l'oggetto mentale che è termine dell'atto. Ma perchè scriviamo essere l'attenzione un modo di operare della nostra spontaneità, porta la materia il far parola di questa particolarmente, e per tal guisa verrà illustrata, quanto pure è sufficiente, la definizione offerta da noi dell'atto di attendere.

III.

Nella proposizione *io penso* sta espresso un fatto perpetuo e generalissimo dell'intendimento, il quale è che tutti gli uomini riferiscono di continuo le proprie cogitazioni al *me*, il quale risiede dentro di loro, come subbietto di essi pensieri e centro dell'umana esistenza.

Discordano i filosofi immensamente sulla nozione di tal subbietto e sull'intendere ed esplicare la sua natura. I Locchiani mantengono, la nozione del *me* non significare altra cosa,

eccetto che il collettivo delle sensazioni. Per contro, i razionalisti affermano che la nozione del *me* risguarda ad un essere non collettivo nè fenomenico, ma individuo e sostanziale; questo non cadere sotto l'occhio del senso intimo, ed il suo esistere venir rivelato a noi instintivamente e per un'applicazione immediata dei principj trascendenti di sostanza e di cagione. Al parere dei Locchiani contraddicono insieme il fatto ed il raziocinio; nè staremo noi a ripetere quello che se ne trova scritto in confutazione in più luoghi, massime dai seguaci della scuola scozzese. Ma per rispetto all'opinione contraria, la quale corre e possiede oggi tutte le scuole, diciamo innanzi a ogni cosa che accettandosi la nozione del *me* per trascendente o innata o istintiva si taglia nelle prime radici qualunque speranza di provare scientificamente l'umano scibile. La qual conclusione, troppo avversa al desiderio della buona filosofia, ha origine, se pure non siamo errati, nell'equivocazione del nome sostanza.

Noi diciamo dunque che la nozione del *me* racchiude il significato d'un doppio soggetto, l'uno non visibile alla coscienza, e l'altro visibile; l'uno sostanziale, fenomenicó l'altro. Questo diciamo venire provato dal fatto dell'intuizione immediata e il primo dal raziocinio.

E di vero, qualunque movimento si osservi nel nostro animo e qualunque confrontò si stabilisca fra i fenomeni della sua attività, noi sentiamo per chiara e subita intuizione certa

medesimezza costante giacere in fondo alla differenza di tutti i lor modi, la quale medesimezza domandiamo *spontaneità*, ovvero *principio attivo dell'animo*: e ciò poi sentiamo, non per applicazione d'alcun trascendente principio nè per concetto *a priori* nè per suggestione istintiva, ma per luce vera e immediata del senso intimo.

In tale spontaneità, che si modifica e si differenzia a ciascuna sua operazione, consiste pertanto il soggetto noto e sentito dei nostri pensieri. Conciossiachè noi chiamiamo soggetto qualunque identico che persevera in mezzo il variabile, e tale è il principio attivo dell'animo.

Per diversificare che facciano gli oggetti di nostra mente, essi vengono sempre ad una maniera compresi, e raccolti dalla sintesi cogitativa, cioè a dire da un atto speciale e particolare della spontaneità. Sotto tale riguardo gli oggetti affacciati alla mente divengono essi medesimi varietà e modi della forza sintetica del nostro principio attivo. E di qui nasce molto legittimamente che tutto quanto il pensiero soglia essere denominato un modo del subbietto spontaneo.

Ora seguiterebbe di dire se cotesto subbietto contenga nulla in sè stesso, oltre la sua identità fenomenica e qual cosa contenga. Però a tale ricerca e ad altre correspettive soddisfaremo un poco più tardi; da che si discerne a prima vista includere esse nel loro tema la intuizione mediata, cioè la nozione di quelle rea-

lità, le quali non cadono sotto l'occhio della coscienza.

IV.

Emerge da tutto ciò, per final conclusione, che giustamente noi distinguiamo nella nozione del *me* subbietto sensibile, ed un subbietto sostanziale: essere il primo noto per semplice intuizione, e la realità sua non domandare, onde si faccia conoscere, la realtà della sostanza; riporre egli la sua entità nella perpetua medesimezza, la quale si riproduce in qualunque atto cogitativo. E riprendendo ora il filo di quelle idee con cui fu dato principio al paragrafo antecedente, diciamo che per le cose ragionate intorno la spontaneità rimane chiara ed aperta la superiore definizione dell'atto di attendere. Altresì riman dimostrato che in ogni atto d'intuizione racchiudesi un qualche esercizio della nostra spontaneità; imperocchè dove manchino tutti gli altri fenomeni della spontaneità, mai non mancherà quello dell'attenzione; sottratto il quale non sappiam bene, se possa restare, o no forma alcuna di concezione, ma sappiamo certissimo ch'ella non potrebbe essere conosciuta.

Due corollarj assai rilevanti emanano pure dalla materia discussa. L'uno è che poichè l'attenzione intervenendo in ogni atto di conoscenza accusa sempre un qualche esercizio della nostra spontaneità, e poichè questa s'è veduta essere costantemente il subbietto d'ogni pen-

siero, lecito sembra di pronunziare che qualunque atto d'intuizione è pure un modo particolare e determinato del subbietto pensante, o dir si voglia del *me* fenomenico.

Il secondo corollario vien fuori da quella necessità, che abbiamo riconosciuto nell'essere peculiare dell'attenzione, d'indirizzarsi cioè perpetualmente ad un qualche oggetto: e per vero comechè questo oggetto rimanga sempre incluso nell'unità assoluta di nostra mente, nulladimeno egli vi siede in un modo suo proprio, e distintissimo dallá veduta intellettuale dell'animo.

Segue adunque di dire che ogni atto d'intuizione riproduce, per legge essenziale é immancabile, l'unità, la spontaneità, e la distinzione fra l'obbietto e il subbietto.

V.

Viste e trovate cotali cose, importa ora prender notizia del modo col quale si compie la conoscenza, giacchè l'intuizione che presta materia allo scibile umano ha sempre la forma generale di conoscenza. Adunque, parlando dello stato presente del nostro intelletto, tra fenomeni si distinguono principalmente nel nostro atto di conoscere. Il primo è che noi *affermiamo* l'oggetto cui s'indirizza l'attività del nostro animo, e così formiamo il giudicio conoscitivo per cui si afferma tale cosa di tale altra. Il secondo fenomeno è il bisogno e l'uso dei segni astratti, conciossiachè non si sa comprendere in qual guisa potremmo noi comporre

una mentale proposizione, e dire p. es. a noi stessi, la tal cosa è, ovvero noi siamo, senza di già possedere l'uso di certi segni, che fannosi ajuto alle somme astrazioni: e per vero l'astrazione dell'essere la quale interviene in ciascuna proposizione è la massima di tutte l'altre. Il terzo fenomeno è l'accettazione generale in cui vengono presi tutti quanti i nomi dei predicati: di guisa che pure inventando un'appellazione nuova per un attributo individualissimo noi lo facciamo con l'intenzione della universalità, cioè ch'ei rimanga segno di tutte le cose, le quali verranno trovate identiche a quella di cui è il nome. Questi tre fatti, i quali noi riscontriamo in qualunque proposizione e costituiscono per ciò l'atto del conoscere, come risiede nella condizione presente dei nostri intelletti, offrono tre questioni a risolvere. E prima si chiede la loro propria realtà, secondamente la spiegazione e l'origine, terzo quello che importino, rispetto alla prova di tutto lo scibile. E sulla prima questione diciamo la realità di quei fatti essere d'*intuizione* pura *immediata;* e quindi la loro entità si raccoglie tutta nel loro modo di esistere intellettualmente. Per la seconda questione è da confessare, che la scienza del pensiero, quale è posseduta oggidì dai filosofi, non giunge a scuoprire la generazione prima dell'atto di conoscere. Imperocchè quella serie di operazioni mentali che si va immaginando per dar nascimento alla conoscenza, sembra di già contenere alcuna

porzione dell'atto conoscitivo. All'ultima questione diciamo che tale ignoranza intorno la forma prima, e l'origine dell'atto conoscitivo non turba in nulla la prova fondamentale di tutto lo scibile. E, vaglia il vero, nessuno, pensiamo noi, vorrà credere che la mente affermando la sussistenza d'alcuna cosa, crei quella medesima sussistenza, ma ognuno invece resterà certo che qualunque realità degli oggetti pensabili è indipendente affatto dallo affermare, o dal negare di nostra mente. Si ripeta il simile pel bisogno e l'uso dei segni: imperocchè chi vorrebbe mantenere, senza paura di assurdo, essere i segni delle idee e delle cose esteriori quelli medesimi che producono, o cangiano la realtà di esse idee o di esse cose? Di fatto allorquando la setta dei nominali disse che le idee universali non erano niente altro che un nome, non dissero con questo che i nomi creassero alcuna cosa, nè dentro il pensiero, nè fuori; e se la dottrina loro disfaceva una buona parte della realità dello scibile ciò proveniva non punto dall'uso dei segni, ma dal pensare falsamente che la realità pura dei segni fosse la sola realità delle idee generali. Ultimamente diremo pel senso generico attribuito a tutte quante le appellazioni dei predicati, che nè pur questo offende la realtà dello scibile, e la pienezza delle sue prove; di fatto l'appellazione generica dei predicati non ci asconde le condizioni individuali con cui quelli si trovano uniti dentro ciascun singolare; laonde

chi dice o pensa questo giudicio: *la vostra mano è bianca*, percepisce effettivamente due cose, cioè: il modo speciale della bianchezza inerente in quella singola mano, e il modo comune della bianchezza che risiede così in quella mano, come in qualunque altro corpo, il quale sia bianco; e ciò risponde a capello al reale di tutti gli esseri. Ma però, a cagione che il numero delle specialità è più grande senza misura del numero dei segni, avviene che il modo speciale della bianchezza non trovi per sè una denominazione altrettanto speciale e propria: quindi colui il quale esprime il giudicio, *la vostra mano è bianca*, sa di esprimere ad altrui la sola bianchezza comune, percependo egli la peculiare nella visione medesima dell'oggetto pensato.

Discende dal fin qui detto, che i fenomeni proprj dell'atto conoscitivo, comechè rimanessero oscuri ed inesplicabili, non impedirebbero tuttavia di cercare con buon successo la prova fondamentale di tutto lo scibile, conciossiachè l'atto di conoscere dee venire considerato siccome un istrumento di più aggiunto alle altre facoltà intellettive, per cui è data all'uomo la possibilità di sentire, d'intendere e di sapere.

VI.

Ma la serie di queste cose ci mena a considerare un poco più ragguagliatamente l'uffizio dell'atto di cognizione, perchè si discerna fin dove giunge la necessaria intervenzion sua. E

sopra tutto è da chiarire se l'uso medesimo delle facoltà intellettive domandi sempre per suo istrumento il giudicio conoscitivo, tal quale risiede nella presente costituzione dei nostri intelletti.

E per quello che s'appartiene alla facoltà di attendere, noi diciamo che l'azione sua antecede di forza il giudicio conoscitivo, imperocchè innanzi di affermare che un oggetto sussiste bisogna avvertirlo più o meno distintamente. L'atto poi di avvertire e di attendere sembra a noi tanto semplice e nel suo primo moto così indipendente da qualunque nozione, oltre l'oggetto suo immediato, che affermare il contrario e sottoporre quell'atto alla direzione di qualche idea anteriore ci sembra di mente imbevuta d'intempestivo platonicismo. Maggiore è la difficoltà che si trova a spiegare, come la attenzione trapassi da un oggetto ad un altro per libera scelta: conciossiachè attendere ad un oggetto, piuttosto che a un altro non si può senza un fine; e l'agire per fine sembra supporre la cognizione astratta del collegamento che passa tra quello ed il mezzo. Sopra ciò noi prendiamo a osservare che molte fiate quello, il quale vien chiamato fine da noi, non è nel fatto, se non una semplice associazione d'idee, ripetute nell'ordine stesso in cui nacquero. Così perchè l' infante si volga con ansia al petto della nutrice, non diremo essere necessaria la cognizione del nesso tra il mezzo e il fine, bastando a ciò, per quello che ne pen-

siamo, la forte associazione avvenuta fra il senso della fame, la vista della nutrice, il latte sorbito e l'appagamento succedutone. Ma, lasciando tale ricerca, a noi basta provarsi questo, che il trapasso della nostra attenzione da un oggetto ad un altro, e da un tutto a una parte, ovvero dalle parti al tutto correspettivo, possa accadere per solo concatenamento d'impulsi istintivi, senza interposizione alcuna di idee astratte ed universali. E per vero si torni al caso della nutrice, la quale abbiam figurata nel punto di approssimarsi ad un fanciullo lattante: la nuova immagine che entra per gli occhi di questo, isvegliando la sua attenzione, la terrà volta a quella parte donde muovono le impressioni più vive: e poniamo che tal parte sia il volto. La nutrice fa un cenno e sorride: l'attenzione allora del fanciulletto sarà chiamata di preferenza agli occhi più scintillanti, o alla bocca atteggiata al riso, e forse all'uno ed all'altro in più tempi, secondo che il variare dei minuti accidenti farà avvertire ad una parte piuttosto che ad un'altra. Intanto questi diversi trapassi dell'attenzione rendono più distinta e viva tutta la forma del volto, la quale non ha mai cessato di farsi presente al pensiero, sebbene in modo confuso e languido. Ora, senza più proseguire per questo esempio, diciamo che quando l'azione di astrarre valga quello che i filosofi scrivono, cioè il dare attenzione ad alcuna cosa in disparte e divisamente dall'altre, noi manteniamo che il sem-

plice concatenamento degli impulsi istintivi è sufficiente a produrre ciò, e quindi stimiamo troppa assoluta quella sentenza dell'ab. *Rosmini*, che dice, l'uomo non potere astrarre in alcuna maniera, senza l'antecedente uso di certe astrazioni.

Viene al presente il considerare la facoltà di riflettere e la conversione che fa il pensiero sopra di sè medesimo, o vogliam dire la contemplazione che fa degli atti suoi proprj divenuti oggetto e termine d'un nuovo atto. Diciamo pertanto che questo convertimento del subbietto in obbietto non è per ajuto del giudicio conoscitivo. E per fermo, saper notare nelle cose l'essere comunissimo, e aggiungere ai predicati l' intenzione delle universalità non si vede quello che importi alla conversione del subbietto in obbietto, la qual conversione non può succedere per modo deliberato se non avendo di lei antecedentemente una qualche notizia; ma ciò vuol dire pensare di già i nostri atti oggettivamente. Adunque o noi nasciamo con la visione oggettiva di noi medesimi, ovvero ella sorge senza cooperazione d'alcuna idea anteriore.

VII.

Circa la facoltà di formare il giudicio insorgono maggiori dubbiezze. E prima è da distinguere l'una dall'altra le operazioni concorrenti a quell'atto. Ben si vede che innanzi dee venire l'analisi, cioè l'attenzione prestata divisa-

mente ai due termini del giudicio: segue il loro confronto; o vogliam dire la vista attentiva e contemporanea di ambedue: dopo ciò è l'atto propriamente chiamato giudicio, il quale consiste a concepire i due termini in un legame di soggetto e di predicato. Che la mente possa per semplice istinto avvertire una cosa in disparte da un'altra o due cose a un tempo medesimo, ci sembra da non doversi negare dopo quello che si è motivato più sopra. Ma per la terza operazione, onde si attribuisce un predicato a un soggetto, bisogna di nuovo distinguere; se per soggetto intendiamo sempre una idea di sostanza, e per predicato sempre un aggiunto d'idea universale, chiaro è che il giudicio conoscitivo si fa istrumento necessarissimo alla terminazione d'un qualunque altro giudicio.

Così non pensiamo, se la parola *subbietto* sia estesa a significare eziandio certa totalità di fenomeni, congiunti per continuità di spazio, di tempo, di solidità, di colore, di moto e d'altri accidenti, e se la parola predicato esprima per conseguente una parte di quel tutto speciale: conciossiachè allora diciamo la congiunzione del predicato al subbietto essere concepita senza sussidio d'altre idee, e senza alcun intervento del verbo. Non dispiaccia rivenire all'esempio del bambinello, e fingiamo a questa volta, ch'egli tenga tra mani un'offella, e che dopo alquanto averla adocchiata o palpata vi ponga la bocca e la morda. Noi ripetiamo che pure fatto il supposto che in quel fanciullo

non sia idea generale nessuna, debbono tuttavia affacciarsi all'animo suo queste tre qualità di concetti: vale a dire, l'idea dell'offella costituita da un gruppo di sensazioni insieme associate per continuità di spazio, di tempo e d'altri accidenti; l'idea del sapore svegliata dall'azione del mordere; poi l'unione di questa medesima idea al complesso anteriore di sensazioni. Le quali tre idee portano seco tre operazioni distinte della mente del fanciulletto. E prima uno sforzo attentivo sopra il complesso unito delle sensazioni che rendono l'idea dell'offella. Poi quel medesimo sforzo attentivo sparso e ripartito sull'affezione saporosa. In fine il confronto fra i due termini prossimi, e il concepire l'uno come distinto dall'altro e come legato con l'altro.

Proseguire a cercare nuove facoltà della mente riuscirebbe superfluo, imperocchè tutte quelle che assistono immediatamente all'atto di cognizione son contenute ed epilogate nella facoltà di giudicare.

Raccogliendo ora le molte cose trattate fin qui intorno l'indole e l'operazione del giudicio conoscitivo due conclusioni vengono fuori assai nettamente.

La prima è che il giudicio conoscitivo non altera in nulla la natura degli oggetti pensabili, e quindi non turba la prova della realità dello scibile.

La seconda è che l'esercizio più semplice, più immediato e più elementare delle facoltà

di attendere, riflettere e giudicare sembra indipendente da qualunque idea astratta ed universale, e in ispecie da esso giudicio conoscitivo.

CAPITOLO V.

Della realità obbiettiva.

I.

Noi sentiamo noi stessi e non già le cose.

Ciò che è intelletto, bisogna che sia nell' intelligente. — S. Tom., contra gent. I, LI. —

Ciò che è sensibile è il senso medesimo in atto. — Id. Eod. —

Il senso conduce alla cognizione esteriore degli accidenti, l' intelletto poi perviene alla nuda quiddità, *separandola da ogni material condizione.* — S. Tom., Tertia Secundae Part. Sum., Quaest. 95. —

Siamo noi che mutiamo; dunque sentiamo solo noi stessi e non già le cose. — Campanella, Univers. Philos., Pars. I, L. I, C. VIII. — *La percezione delle cose è un giudicio.* — Id. Eod. P. II, L. VI, C. IX. — *Che poi quali sentiamo le cose, tali sieno in sè medesime è a me incertissimo.* — Id. Eod. P. I, L. I, C. V. —

Dal pensiere uno e spontaneo sorge la prova dell'esterno.

Noi sentiamo le cose estrinseche, solo perchè ci sentiamo mutare.... non siamo noi che ci mutiamo, dunque altra cosa ci muta. — Campanella, opera citata, P. I, L. I, C. VIII. — *Il senso è passione, perchè appunto per la passività sua il giudizio conoscitivo conosce il sensibile.* — Idem. Eod. P. I, L. I, C. IV. —

L'unità e la sostanza esistono nelle cose.

Secondo natura il quanto, l'unità e il numero sono in tutte le cose. — Campanella, Opera citata, P. II, L. VII. — *La sostanza è detta l'ente per sè dai peripatetici; ma per noi è l'ente per sè che sottostà ad altri esseri.* — Id. Eod. P. I, L. III, C. IV. — *L'unione, come linea da punto, deriva dall'unità.* — Tasso, Dialogo della pace. — *Non è da concedere gli enti singolari potere esser molti senza qualche unità.* — F. Patrizio, Panaugiae L. V. —

Da queste condizioni e attributi dell'evidenza intuitiva può e dee scaturire ogni altra evidenza, la quale dagli occhi della ragione sia trovata legittima. Laonde lo sforzo della nostra filosofia critica si stringe e raccoglie tutto quanto

nel rinvenire il come l'evidenza d'intuizione giunge a prolungare sè stessa nello spazio e nel tempo. E, facendoci dallo spazio, diciamo che ciò che esiste fuori di noi è addomandato dai filosofi realità esterna, ed anco realità obbiettiva, a dimostrare la quale sonosi gl' ingegni moderni adoperati con fatica mirabile, attesochè essi hanno sentito ch'ivi dimora la chiave d'ogni filosofia razionale. Però egli sembra che il vigore di tutte le prove si perda dinanzi questo dilemma: Ciò che è fuori di noi, o viene incluso in alcun modo entro la nostra unità percipiente, ovvero non viene incluso. Nel primo supposto, ciò che è dentro di noi, come può essere fuori, nel secondo supposto, ciò che è tutto fuori della nostra unità percipiente, come può essere conosciuto? che se la cosa rimane esteriore e solo l' idea sua è interiore, l' idea che per nulla può uscire dal nostro centro cogitativo, come discuopre la cosa che è fuori di esso centro? Si tenne da alcuni Locchiani che le interne percezioni obbligano ad affermare un'esterna realità in virtù del riferimento d'ogni effetto alla sua cagione. Ma taluno riflettè assai convenevolmente che cotesto legame della causalità governa i fatti interiori non meno che gli esteriori, e perciò non ha attinenza peculiare e necessaria col di fuori; oltrechè ei bisognerebbe innanzi aver dimostrato la legittimità del principio causale. Altri hanno pronunciato che, a vero dire, noi non sentiamo l' intrinseco di quello che esiste fuori di noi,

ma il suo limite e la sua contiguità: però si chiede: Questo limite è egli affezione sensibile? in tal caso egli non è esterno e non prova lo esterno: conciossiachè egli entra nell' indivisa unità del nostro pensiero; se poi non è affezione sensibile, nè tampoco egli è cogitabile, cioè a dire che non può essere conosciuto. Davide Hume negò affatto la possibilità di provare l'esterne esistenze: Kant ne dette l'ufficio alla ragione pratica, senza giungere a dimostrare che in lei fosse più solidità di prova che nella ragione teorica. Reid e il Galuppi nostro sommisero l' intelligenza a certa necessità incomprensibile quando per guise differenti attribuirono ambidue alla sensazione primitiva la facoltà di rivelare da sè medesima il dentro di noi e il fuori di noi. Gli eclettici attuali di Francia si accostano alle opinioni della scuola scozzese. Ma il Tracy, venuto innanzi di loro, produsse nella sua Ideologia una antica forma di prova, la quale pare a noi che il buon senso abbia successivamente fatta tralucere a molti ingegni, senza pertanto che la verità ne sia germogliata. A nostro giudicio, una cagione medesima (quale fra breve esporremo) ha offesa e impedita in più tempi l'efficacia di quella prova, e ultimamente ha nocciuto al sottile ingegno del C.e di Tracy. E certo chiunque prenderà a leggere l'ottimo libro del Degerando sulla Storia comparata delle filosofie vedrà il ragionamento di quell' ideologo crollare e disfarsi da capo a fondo, massime per averlo egli basato sopra un mero supposto e messi innanzi taluni principj gratuiti.

II.

Noi, conforme alle nostre massime, non cercheremo col Tracy nè con altro veruno quale abbia a essere la natura della percezione primitiva e quali i pensieri del neonato; stantechè noi evitiamo di toccare la porzione congetturale degli studj psicologici, e facciamo stima che le dottrine su quella fondate o a quella attinenti non possono quasi mai incontrare una piena dimostrazione. Così in questo soggetto della realità esteriore ci sembra che le conclusioni del Reid, del Galuppi e degli eclettici francesi, intorno la forma del pensiero primitivo, non dimostrino punto la sua proprietà essenziale di manifestare da sè e in un tempo medesimo il di dentro di noi e il di fuori di noi; attesochè il legame attuale perfetto ed insepa rabile delle due nozioni, cioè del *noi* e di cosa che non è *noi*, può trarre cagione semplicemente da vecchio e potente abito, il quale faccia parere primitiva ed ingenita l'unione operata altra volta per induzione, o per raziocinio. Medesimamente il non sapere discuoprire in ciascuno dei due concetti una generazione distinta e propria, dimostra più presto la povertà delle nostre analisi che l'essenza di quelli comune, anzi identica. Infine quando pure si voglia credere vera e provata questa mirabile virtù della sensazione primitiva di manifestare ad un tempo il dentro di noi e il fuori di noi, ciò non suffraga punto il bisogno di dimostrare

scientificamente la veracità di quel testimonio. Debbe dunque il problema della realità obbiettiva esporsi nei termini che seguono: ommessa la investigazione delle origini, si cerca, se dalla condizione attuale di nostra mente può trarsi fuorì una prova tale di ragionamento o di fatto, per cui la realità esterna divenga una certezza dogmatica. Nell'ordine poi del nostro libro simile prova dee sussistere indipendente da qualunque principio non discusso, nè dimostrato per innanzi. Il perchè non essendosi profferito da noi fino qui altro principio vero se non la evidenza piena e assoluta dell'atto d'intuizione, segue che il problema soprindicato può cangiare cotesta sua frase *dalla condizione attuale di nostra mente*, in quest'altra *dalla condizione generale e continua dell' intuizione*. E pure così circonscritto il problema include tuttavia tre parti separate perfettamente e che al nostro parere male si meschiarono insieme. La prima è di sapere in genere se fuori del nostro animo esiste realità alcuna; la seconda se esistono le sostanze corporee; la terza se le idee nostre risultano tuttequante di elementi obbiettivi, o se, per contrario, talune, o molte di quelle ritraggono l'origine loro da elementi subbiettivi. Imperocchè la dimostrazione di certa realità esterna indeterminata non afferma per sè le realità speciali del mondo fisico e non trae seco affatto la definizione della natura delle idee; potendo esse del pari provenire da più forze esterne materiali e operanti sui nostri sensi,

come da una forza suprema ed unica esterna al nostro individuo e che dispose da prima le leggi dell'intelletto umano, o in fine dalla spontaneità propria di questo e dalla visione di sè medesimo.

III.

S'incominci adunque dal dimostrare, se tanto è possibile, una realità esteriore indeterminata. Tra i fatti primi e costitutivi dell'*intuizione* registrammo noi più sopra un sentimento perenne di attività, messo a fronte d'un altro obbiettivo ed involontario. A simigliante contrasto bene s'è rivolta in più tempi l'attenzione dei filosofi, e il *Campanella* singolarmente v'ha riconosciuto il germe d'una dimostrazione del mondo esterno. Ma se noi non prendiamo abbaglio, quello che mancò loro fu di notare e rilevare più esplicitamente il confondersi e compenetrarsi dei due sentimenti nella unità perfetta e assoluta del nostro essere intellettivo. Che se per contrario cotesta unità venga difesa da tutte le instanze e riposta nel novero delle certezze, come pensiamo aver fatto noi con raziocinio saldo e severo, la dimostrazione del mondo esteriore ne discende necessaria e evidente. E per vero si noti quello che avviene entro noi, allorchè il nostro principio attivo e spontaneo reagisce gagliardamente contro una affezione passiva qual siasi, poniamo un senso di dolore. Diciamo *allorchè reagisce gagliardamente*, a fine che il conflitto dei due senti-

menti apparisca vivo e palpabile. In tal supposto è forza discernere che per una parte l'affezione dolorosa e l'avversa spontaneità compongono una cosa stessa, da che l'unità volente è pure l'identica unità soffrente il dolore; per l'altra, l'affezione dolorosa contrasta alla volontà, come questa a quella. Ora il nostro essere intellettivo, può egli, ovvero non può abolire l'affezione dolorosa? Se può, certo lo fa: imperocchè egli appunto vuole poterlo: se non può, diciamo che la forza, la quale vince il potere suo, non è immedesimata col principio attivo e spontaneo, e perciò non è inclusa nell'unità assoluta del nostro essere intellettivo, perchè altrimenti egli vorrebbe potere e insieme non vorrebbe, il che è manifesta contraddizione. Questa conclusione è al tutto esatta ed irrepugnabile; se non che ei pare contraddirla e opporlesi diametralmente il fatto medesimo della intuizione del dolore. Conciossiachè la resistenza che il dolore continua ad accagionare alla nostra spontaneità, non è cosa in nulla distinta da lui, nè fuori dell'unità assoluta del nostro sentire. Si hanno quindi un fatto ed un raziocinio che mutualmente si escludono, comechè veri ambedue. La qual cosa mai non potendo stare, d'uopo è bene che si rinvenga alcun altro fatto interposto, per cui l'apparente assurdo si sciolga e dilegui. Un tal fatto è l'azione degli esseri esterni sopra di noi e l'attitudine nostra a riceverla. Perlochè il dolore, di cui è discorso, in quanto resiste alla nostra spontaneità tiene

doppia posizione e nell'animo e fuori: entro l'animo, perchè è incluso nella sua unità ed è sua modificazione; al di fuori, perchè è legato all'azione d'una forza esteriore, la cui efficacia può in modo arcano penetrare fin dentro di noi.

Così il conflitto che insorge fra la nostra attività e la nostra passività c'insegna in un tempo medesimo e le esistenze esteriori, e l'azione loro sopra di noi. Adunque, stringendo in tre sillogismi puri e coordinati il fin qui discusso, diciamo:

Il nostro principio spontaneo è uno assolutamente, e raccoglie nella sua unità l'oggetto pensato. Ciò pertanto che non è guari spontaneo e alla spontaneità contraddice è fuori di quella unità, il che vale quanto fuori di nostra mente.

Ma il senso del dolore non è spontaneo: e nulla di manco esso giace dentro l'unità subbiettiva di nostra mente; e ne segue che noi vogliamo e non vogliamo ad un tempo solo.

La contraddizione dei fatti è sempre apparente. Adunque dee esistere un terzo fatto, che spieghi la contraddizione anzi espressa, e fuori stando della spontanea unità abbia quotidianamente forza di tenere uniti in un subbietto medesimo quello che è spontaneo e quello che no.

Ma provare che dee esistere un fatto, estraneo al subbietto pensante e capace di tener quivi congiunto lo spontaneo e il non spontaneo, è provare appunto che dee esistere qualche cosa fuori di noi e sopra noi operante.

IV.

Quello che qui si dimostra per un caso alquanto specificato è molto facile dilatare a tutti i casi possibili: conciossiachè in niuno il principio attivo e spontaneo domina a suo grado perfettamente il multiplo percepito. Che anzi ogni poter suo sopra questo è sempre accidentale e sempre mediato, conforme c'insegna la quotidiana esperienza. Ei si deve dunque fermare tale pronunziato generalissimo, cioè, *che i sentimenti tutti passivi del nostro animo accusano di necessità l'esistenza d'una forza esteriore*. Che se dai filosofi bene si fosse considerato quello che importa l'unità del pensiero, Cartesio avrebbe esclusa per certo la possibilità d'una forza occulta dell'animo, generatrice delle idee, non meno che la presenza d'un genio malefico suggerito a lui dagli stoici. E così anco Fichte non sarebbe corso a supporre che le percezioni esterne sieno vere operazioni della nostra spontaneità, con questo soltanto che venga impedito a lei di serbarne coscienza.

Il sentimento della nostra unità assoluta, che è vivo e profondo in ciascuno, fece dire a una voce ai filosofi che non si poteva da noi percepire immediatamente le cose, ma ne addussero falsa ragione, allegando fuor di proposito che l'anima non potea punto operare là dove non era. Reid e il Galuppi nostro combattendo simile allegazione mantennero che l'anima percepisce immediatamente le cose.

Però conveniva loro considerare che simile conclusione rompe e distrugge l'unità assoluta di nostra mente: conciossiachè se le percezioni nostre, in luogo d'essere effetti correlativi dell'azione estrinseca delle cose, sono le cose esse stesse, o le qualità loro concrete, sì fatte percezioni riseggono al tempo medesimo, e dentro di noi e fuori di noi, appartengono indistintamente a due unità assolute, e sono modi comuni di due esseri sostanzialmente divisi, proposizioni tutte assurdissime. Noi siamo pertanto tirati dalla necessità a ripristinare il vecchio assunto della filosofia, il quale vuole che l'anima nostra non percepisce, a rettamente dire, che le proprie modificazioni.

V.

È da vedere al presente, quale passaggio prestano i nostri enunciati alla cognizione delle sostanze corporee, che è il secondo quesito circa la materia delle estrinseche realità. E prima si metta in ricordo, la possibilità di conoscere alcun che di esterno doversi ascrivere alla possibilità che hanno le cose di agire inverso di noi. Che poi l'animo nostro soggiaccia in fatto a numero grande e continuo di azioni esteriori, ciò viene certificato dall'esperienza. Ora diciamo che tali azioni diversificano tanto fra loro quante percezioni diverse promuovono. Di fatto l'argomento medesimo, in virtù del quale viene dimostrata in genere la presenza d'una forza esteriore, ne convince della varietà

del suo operare. Avvegnachè se la percezione passiva non è spontanea, nè tampoco sono spontanei i suoi cangiamenti, dai quali tutti si veste una forma identicamente passiva. S'inferisce da ciò una dottrina generalissima, la quale a giudicio nostro è principio e riprova d'ogni scienza ontologica: vale a dire che niente è nella parte passiva del nostro intelletto, a cui non risponda a capello e sempre un correlativo estrinseco, quantunque non si conosca affatto da noi nè la natura di esso correlativo, nè quella dei suoi cangiamenti. Perciò quello che il Poeta scrive del cielo,

. . . . « Non si muove fronda,
« Laggiù che segno qui non se ne faccia,

dee applicarsi alla rispondenza continua del mondo dei fenomeni e del mondo delle forze esteriori. Bene potrebbe il *segno* rassomigliare alle cose e anco non rassomigliarci punto, ma questo è fuor di dubbiezza che le forze esteriori da un lato, e le percezioni passive dall'altro, progrediscono necessariamente in serie correspettive, e per sì dire, paralelle. Poste le quali cose, coloro che domandano di sapere se i corpi esistono in fatto, ovvero in sola apparenza, per mettere senso nella loro interrogazione, debbono voler domandare, se al novero di percezioni passive, che chiamiamo idea e conoscenza dei corpi, conviene al di fuori un altrettanto novero di realità efficienti e di azioni effettuate. Al che ci sembra avere risposto qui sopra adeguatamente.

Ma tre questioni subalterne si agitano intorno la realità degli esseri fisici. Conciossiachè taluno domanda se le forze esteriori fisiche sono una cosa distinta dalla forza suprema e assoluta dell'universo, o, per opposto, s'elle sono semplici atti di lei e modi puri di sua sostanza. Chiedono altri se le idee obbiettive sono rappresentanze vere dei corpi, e se fuori di noi sussiste una materia ed una estensione. In fine altri si dubitano che le idee tutte dei corpi vengano a noi per mezzo dei sensi, e in vece le credono venire in gran parte dal fondo del nostro animo.

Noi non agiteremo la questione promossa dai primi, perchè ella è veramente materia speciale ontologica e poco o nulla pertiene alla dimostrazione generale dello scibile. Stantechè per rispetto a questa, la cosa, la quale importa sapere lucidamente e fuor di perplessità, si è il genere di legame che corre fra tutti gli esseri fisici e la prima sostanza, considerata come cagione ultima ed efficiente di quelli: e tal legame sarà cercato e discusso da noi a suo luogo. Riguardo i secondi, rispondiamo ordinatamente così: Le idee nostre obbiettive sono rappresentanze vere dei corpi in questo significato ch'elle sono un correlativo vero e preciso di quelli, non già una copia somiglievole o una impronta fedele ed esatta di loro forma; stantechè niuna cosa potrà mai dimostrarci la somiglianza ovvero la dissomiglianza delle due serie paralelle dei corpi e delle idee. Chiedere

poi, se fuori del nostro animo esiste alcun che di esteso e di materiale, è chiedere nuovamente se esiste alcuna rassomiglianza fra le idee e le cose. Ma qui è da spiegare in breve perchè un dubbio sì fatto viene sollevato specialmente sull'essere esteso e materiale dei corpi e non sovr'altre qualità.

VI.

Il testimonio quotidiano dei sensi ci apprende che l'azione dei corpi arriva entro noi per lo intermedio dei nostri organi: può dunque ricevere mutazione in tre modi: o col cangiar dei corpi, o col cangiare degli organi, o con l'uno e l'altro insieme. Di qui è pure che le azioni conformi, anzi identiche dei corpi esterni arrecano all'animo impressioni differentissime, secondochè giungano attraverso un mezzo differentemente condizionato. Così la impulsione medesima che sui muscoli delle ascelle, scrive Galileo, va provocando un solletico fastidioso, è ricevuta senza noja sull'altre parti. E da ciò appunto cavò Galileo la sua opinione, ripetuta di poi da mille filosofi, sulle primarie qualità e sulle secondarie della materia. Primarie furono dimandate la solidità, l'estensione, la figura, il moto e le procedenti da queste; secondarie furono dette le qualità del calore, della freddezza, del suono, del sapore ed alcune altre. Stimò Galileo le sole primarie esistere realmente nei corpi, e le secondarie essere pure affezioni del nostro spirito derivanti

dalla struttura diversa degli organi. Laonde tutta la varietà che nell'azione dei corpi rilevasi pensò ridurre alla semplice varietà del numero, della grandezza, figura, moto e impulsione degli atomi, cioè a dire, a semplici modificazioni delle qualità primarie dei corpi; ed in tale significato pronunciò il Campanella, tre secoli innanzi Condillac ed innanzi Bonnet, che *ogni senso è una forma di tatto, e ogni sensazione è per un moto dell'organo.* Il progresso poi de' giudicj, per cui il *Galilei* pervenne a determinare la sua ipotesi, fu probabilmente quello che segue. E prima notò che, vedere un suono o un sapore venir fuori da certa azione delle primarie qualità non è in sè medesimo più misterioso che vedere esse qualità prender nascimento da certa azione costante delle forze corporee. Ma quando sia vero che i suoni e gli odori abbiano la lor cagione immediata ed efficace nelle primarie qualità, o vogliam dire in certa estensione ed in certo moto, onde viene che dove è estensione e moto non appariscono sempre nè odori, nè suoni, nè l'altre qualità secondarie? Così pure, se le cagioni immediate delle qualità secondarie sono modi speciali di estensione e di movimento, onde viene che i loro effetti non sono egualmente modi speciali d'un medesimo genere? Attesochè per variare che facciano la solidità e la figura dei corpi, il numero e l' impulsione degli atomi, tali cangiamenti rimangono sempre nella sfera generale dell'estensione e del moto: laddove ogni

qualità secondaria che se ne produce riveste una forma differentissima; e, per fermo, niuno saprebbe rilevare ombra d'analogia tra un odore e un suono, tra il suono e il calore, tra il senso del gusto e quello della freddezza. L'assioma pertanto, il quale assegna a ciascun effetto origine conforme e proporzionata, fa forza alla mente per supporre una qualche cosa intromessa fra le primarie qualità e le secondarie, e che sia di queste secondarie cagione diretta e confacente. Può il fatto nuovo, del quale si cerca, dimorare in mezzo fra i corpi e gli organi, ovvero nascondersi nell'intima costruzione di questi ultimi. Ma ogni fatto, che fino qui s'è veduto interporsi tra gli organi nostri ed i corpi, non ha presentato a dir vero altre maniere di essere nè altre qualità, salvo le primarie sopradescritte. Così p. es. nei fenomeni del suono l'aria, stimata cagione diretta e efficace di esso, non lascia in ultimo vedere di sè, se non certa forma di estensione, di resistenza e di moto. Da ciò Galileo fu menato a concludere che i fatti tutti intermedj fra la materia e il nostro organismo non sono altra cosa che speciali modificazioni delle primarie qualità. Resta che per mettere giusta conformità tra l'effetto e la cagione la diversa indole del primo, cioè, dell'effetto, venga attribuita alla natura occulta e diversa degli organi, la quale è così il vero fatto intermedio e transformatore dell'azione dei corpi.

VII.

Comparando ora tutto ciò a quello che s' è definito circa la realità obbiettiva; noi restringiamo la dottrina delle primarie qualità e delle secondarie dei corpi, ai quattro capi seguenti: Diciamo per primo che ambedue le classi di qualità sono rispetto a noi modi varj del nostro essere, e rispetto alle cose, azioni varie di forze esteriori. In quanto sono avvertite e riferite da noi al di fuori prendono nome di percezioni.

2.° Le qualità primarie dei corpi, come sono per noi fenomeni universali e costanti, così per le forze esteriori sono atti perenni ed universali. Le qualità secondarie sono in vece, riguardo a noi e riguardo alle cose, atti temporarj di natura speciale.

3.° Le qualità primarie antecedono continuamente e accompagnano l'apparizione delle qualità secondarie, perciò quelle sono reputate cagione di queste. Ma non correndo fra loro visibile analogia suolsi cercare un medio fenomeno che sia legame delle due serie di fatti, cioè sia cagione diretta e proporzionata delle qualità secondarie. Però nei corpi qualunque fenomeno sembra risolversi in modi puri di estensione e di moto; negli organi la facoltà transformatrice dell'azione dei corpi sembra nascondersi nel più occulto seno del principio vitale e del principio sensitivo. Può dunque rispetto a ciò riconoscersi per esatta l'asserzione

della scuola scozzese, la quale sentenzia che le qualità secondarie rimangono tuttavia ignote nella loro cagione, laddove le primarie sono manifestissime ed evidenti.

4.° Neghiamo risolutamente alla scuola scozzese che le primarie qualità vengono percepite non quali appariscono, ma quali sono in concreto fuori del nostro animo.

VIII.

Di presente scendiamo all'altro quesito circa l'obbiettiva origine o la subbiettiva delle idee generali dei corpi. Esprimendo e dichiarando cotal quesito nel linguaggio comune, ei vuol domandare, se fra le idee generali di corpo avvene certe, le quali non derivino guari dai sensi, nè da realità alcuna esteriore, ma, sórte dai segreti ricetti del nostro animo, sieno riferite al di fuori per una perpetua necessità e un perpetuo inganno dell'umana intelligenza; la qual cosa posto che fosse, ogni prova della realità delle cognizioni umane è impossibile. Debbesi pertanto dimostrare da noi, contro Kant e più altri razionalisti, che il senso comune non va errato, allorquando crede e giudica che le nozioni tutte dei corpi ritrovano un obbiettivo reale estrinseco. E contro Reid debbesi dimostrare che il senso comune crede e giudica tali cose non istintivamente, ma per lume razionale, e per sensata esperienza. Ma perchè in questo capo non cadono tutte le materie attinenti alla nozione generale e completa

dei corpi, noi vi proveremo soltanto la realità esteriore dell'estensione, della sostanza, dell'unità, della totalità e del numero. Altrove s'avrà discorso dello spazio, del tempo, della successione, della causalità e d'altro. E, per cominciare dall'estensione, sembra a noi evidente, dopo i concetti esposti sulla realità estrinseca, che le forze perenni esteriori cagionino entro noi per l' intermedio de' nostri organi la sensazione del continuo resistente. Che sia poi cotesto continuo e di qual maniera le sue parti vengono sentite l'una fuori dell'altra, confessiamo di non saperlo, e ne lasciamo l'impresa ai cercatori delle origini psicologiche.

IX.

Quanto all'idea di sostanza, noi, leggendo quello che ne sta scritto in più libri e da più filosofi, c'imbattiamo a vero dire in definizioni differentissime. L'una è di Locke e de' suoi seguaci, i quali pensano che il sostegno immaginato dagli uomini al gruppo delle qualità corporee è fittizio e non reale: perciò concludono che la sostanza o è il gruppo e la collezione di tutte le qualità, ovvero non è nulla. Kant definisce la sostanza, una forma del nostro intelletto per la quale ogni mutazione è riferita da noi necessariamente a un sostegno reale immutabile. Noi rifiutiamo egualmente il concetto di Locke e quello di Kant, imperocchè l'uno e l'altro negando la realità obbiettiva della sostanza contraddicono al giudicio comune degli uomini.

I Cartesiani d'accordo coi vecchi Peripatetici definirono la sostanza, ciò che esiste per sè medesimo; i Leibniziani, ciò che determina e non è guari determinato; alcuni moderni la definiscono un soggetto che si modifica. A noi non importa per ora discutere quale di queste definizioni sia la vera ed ottima; conciossiachè noi troviamo che la realità obbiettiva esteriore si confà con ciascuna di esse. Di fatto, se la sostanza è ciò che esiste per sè medesimo, noi riflettiamo che appunto le realità estrinseche non dipendono per esistere dai fenomeni onde sono operatrici, ma sì questi da quelle dipendono onninamente: dunque in riguardo a noi le realità estrinseche esistono d'esistenza assoluta. Un'uguale ragione può farcele giudicare esistenze determinanti e non guari determinate, da che niun fenomeno le determina e sono esse determinatrici d'ogni fenomeno: se poi piace meglio definire la sostanza un soggetto che si modifica, vedesi verificato ciò nei fenomeni così bene come nella realità esteriore. E per fermo chi può nei fenomeni fisici non avere osservato questo, cioè, che in seno alle varietà infinite, onde sono capaci, sempre rimane in loro la medesimezza inalterabile dell'estensione corporea, vale a dire, d'una solidità continua, figurata e mobile? Ora cotesta medesimezza è appunto il soggetto obbiettivo perpetuo delle varietà fenomeniche. Ma chi ben si ricorda il determinato da noi sull'obbiettiva condizione delle idee, vedrà che a un tale soggetto modi-

ficabile risponde forzatamente un soggetto modificabile estrinseco, il quale ed esiste per sè e sottostà alle apparenze sensibili; due cose che esprime e distingue la definizione della sostanza a noi tramandata dal Campanella.

X.

Costituita così la realità obbiettiva della sostanza, non par difficile dedurne l'altra della unità. E prima si noti che, a vero dire, non suolsi da alcuno riconoscere nelle cose esteriori l'unità perfetta e assoluta, ma certa unità relativa che potrebbe denominarsi unità di complesso. Però il relativo non sussiste, se non per cagione dell'assoluto; e qui pensasi da taluno che l'assoluto dell'unità risegga nel solo nostro animo, e di là sia trasportato per certa similitudine alle cose esteriori. Noi giudichiamo che, sottrarre agli elementi dei corpi la forma assoluta dell'unità, apporti seco la distruzione di quell'identico che giace in loro senza mutamento alcuno possibile. E per fermo il soggetto obbiettivo perpetuo delle varietà fenomeniche che è egli mai salvo una continua identità percepita in fondo al variabile? Ora se la identità si mostra continua, nè sopporta ombra d'alterazione, in che guisa potrebbe scomporsi e dividersi? E di vero si metta in considerazione che lo spezzarsi e il dividersi degli aggregati corporei scioglie bensì l'unità relativa, ma non l'assoluta dei loro elementi, perchè non mai si verrà a capo di sciogliere e di separare

l'una dall'altra certa estensione, certa figura e certa solidità; che anzi in vece di separarle, la divisione le ripete e moltiplica immensamente. Che se l'esperienza non giunge alla percezione diretta degli atomi, la ragione ci persuade della perseveranza necessaria della loro unità. Conciossiachè la divisione, protratta eziandio allo infinito, mai non potrà fare che l'esteso corporeo non sia sempre esteso corporeo, cioè un continuo, figurato impenetrabile e mobile. Laonde la divisione infinita non può avere altro effetto che di moltiplicare infinite volte l'unità corporea assoluta. Si vedrà poi altrove, come questo fenomeno perpetuo dell'unità obbiettiva, riposi sopra ragioni immutabili e necessarie.

Di presente osserviamo che l'idea di numero sorge per appunto dall'idea dell'uno moltiplicato con sè medesimo; l'idea poi di totalità scaturisce naturalmente dal rilevare e distinguere delle parti assolute nell'unità relativa, e viceversa delle parti relative nell'unità assoluta. Ma chi cercasse, come si provi esistere fuori di noi alcun tutto relativo, o sia composto di parti assolutamente distinte, rinverrebbe questa soluzione. Ciò che è diverso racchiude separazione di essere e quindi multiplicità; perocchè bene ci avverte Campanella che pervenuti all'ultima analisi vediamo il simile convertirsi nell'uno e il dissimile nel multiplo. Ora il vario, il quale è nelle nostre idee, venendo racchiuso nell'assoluta unità del principio spontaneo, compone di forza non più che

un multiplo relativo : non così accade fuori di noi, ove mancando l'assoluta unità, che il nostro essere proprio ed attivo produce, le cose diverse rimangono assolutamente distinte, e compongono una assoluta multiplicità.

CAPITOLO VI.

Dello spazio.

I.

Lo spazio è reale.

Il vacuo ed il pieno sono due cose facienti una sola : e non diciamo il vacuo essere nulla; ma lo diciamo base dei corpi. — Campanella, Univ. Phil., P. I, L. I, C. IX. — *Stoltezza è fingere che i corpi si muovano per lo vano.* — Vico, Dell'antic. Sapien. degl'Italiani. —

Lo spazio è continuo.

L'altissima ed ultima resoluzione (dei solidi) *si fa nei componenti non quanti e infiniti.* — Galileo, Dialoghi di Scienza nuova. Dialogo primo. —

Lo spazio continuo è uno ed indivisibile.

Se numero alcuno può dirsi infinito, questo è l'unità. — Id. Eod. —

Gli attributi di eguale, maggiore e minore

non hanno luogo negli infiniti. — Non solamente due indivisibili, ma nè cento, nè mille non compongono una grandezza divisibile. — Id. Eod. —

Conosciuto abbiamo pel detto qui innanzi che al fenomeno della solidità e all'idea della estensione risponde un reale obbiettivo, così certo e vero, quanto quel fenomeno e quella idea sono certi e veri d'evidenza intuitiva. Ma qual concetto faremo noi della nozione generalissima dello spazio? Conciossiachè è gran questione tra i filosofi, se lo spazio consista per sè in alcuna realità, ovvero sia nulla: le origini poi e le attribuzioni dell'idea di spazio non soffrono minori dubbiezze; e grande è la divergenza delle opinioni.

Noi pensiamo assai risolutamente essere debito di buon filosofo di non oltrepassare in questa materia, come nell'altre tutte, la rivelazione immediata dell'esperienza, e quello che necessariamente se ne deduce argomentando con giusta norma. Così facendo, pigliamo buona speranza di rincontrare per via una piena dimostrazione e di ciò che il senso comune crede e giudica intorno lo spazio e intorno i concreti estesi; e questa dimostrazione apporterà un lume evidente a una parte considerevole dell'umano sapere.

Il senso comune insegna queste verità. Primo, che i corpi sono un composto reale e divisibili realmente in parti concrete senza mai termine.

Secondo, che l'estensione è perpetua e universale, e che non può pensarsi distrutta nè pure da una divisione infinita.

Terzo, che i corpi riempiono tutti un certo spazio determinato.

Quarto, che lo spazio è cosa reale oggettiva, e non è il nulla. Ch'egli è continuo assolutamente, cioè incapace di divisione e di limitazione: ch'egli è uno, identico ed assoluto.

Quinto, che lo spazio non può cessare di essere, e che resta immutabile.

Noi entriamo tosto a dare prova razionale di tutto ciò.

Notammo già in altro luogo che la multiplicità esterna viene affermata dalla diversità delle sensazioni, riferite al di fuori e sciolte dall'unità assoluta del principio nostro pensante. Niente di meno certi gruppi di sensazioni diverse e complesse vengono considerati in disparte e sotto forma di unità relativa, a cagione che in quelli le sensazioni complesse, o vogliam dire i fenomeni, si trovano contigui l'uno all'altro di spazio e di tempo, e legati insieme per nesso speciale e durevole di causalità.

Di cotesti gruppi pertanto di sensazioni, riferite all'esterno risultano i corpi, in quanto almeno li conosciamo, i quali per ciò vengono giudicati un composto reale. Perchè poi tanti aggregati possono venire disciolti in altri sempre minori, dicesi i corpi essere divisibili allo infinito. Ogni divisione reale consiste nel rompere con certo moto la contiguità delle parti

estese e il legame particolare delle cagioni che in quello operano, e nel raddoppiare, o multiplicare l'unità relativa del tutto. Ora a questa divisione e suddivisione l'uomo non vede mai termine. Perchè il residuo di essa dovendo pur rimanere un quanto determinato, si potrà sempre immaginarlo da noi ancor minore di sè medesimo, e perchè al numero che rappresenta la nuova frazione si potrà aggiungere incessantemente un qualche altro numero. Risguardo dunque la possibilità nostra di concepire, la suddivisione dei corpi trascende ogni limite assegnato: nel fatto, la unità indivisibile ed elementare dei corpi vien trovata due volte in due modi: per ufficio del senso, e per atto di raziocinio. Per ufficio del senso: poichè, quando il minimo sensibile di solidità non apparisse uno assolutamente e alcuna parte vi si distinguesse, ei perderebbe la sua natura di minimo sensibile. Per atto di raziocinio: avvegnachè si considera non potere il composto esteso racchiudere un infinito reale di parti; e però l'unità assoluta dell'estensione corporea dover sussistere.

Fu pertanto con gran saviezza scritto da *Galileo*, che rispetto alle cose la divisione dee terminare nell'unità; e che quanto a noi ella non è infinita nè d'atto, nè di potenza, ma in qualunque estensione le parti debbono essere tante, quante rispondano a qualunque numero assegnabile di divisione.

II.

La voce corpo significa un essere esteso. Però uscendo della definizione nominale e contemplando i corpi in loro medesimi, non si scorge intervenire alcuna necessità tra l'estensione corporea e la natura ignota del suo subbietto. Ma presupposta per l'estensione, ella non si toglie per qualunque uso e virtù di facoltà divisiva. Conciossiachè l'estensione e la divisione son termini relativi perfettamente, e la divisione infinita non fa che ammettere un qualche esteso infinitamente divisibile.

Adunque tale enunciato del senso comune, *l'estensione essere universale e perpetua, e non potersi pensare che divisione veruna la tragga al niente,* racchiude due parti, l'una sperimentale e l'altra apodittica; l'estensione assunta non per sinonimo dello spazio, ma per qualità perenne ed universale dei corpi, è verità di pura esperienza, e di cui altresì il comune criterio concede potersi pensare il contrario, senza ombra di assurdo. Non pertanto vedrémo altrove, siccome tale esperienza venga corroborata da certi principj universalissimi, che l'innalzano al grado ed all'efficacia di verità razionale. L'altra parte, cioè che la divisione infinita non annichila l'estensione, ha in sè una certezza logica perfettissima.

Circa poi all'altro enunciato, il quale afferma dei corpi la invincibile necessità di occupar

sempre uno spazio, noi ne troveremo la prova nell'analisi della nozione di spazio, e di questa nozione imprendiamo a discorrere di presente.

III.

Innanzi a tutto si vuol dimostrare che lo spazio è cosa reale. E perchè la realtà sua non si fa manifesta per impressioni speciali e dirette sopra de' nostri sensi, d'uopo è argomentarla dall'impossibilità del contrario. E per fermo, i Locchiani, i quali con pienissima sicurezza negano l'entità dello spazio, a noi pare che neghino al tempo stesso l'entità d'ogni moto: e, valga il vero, che è il moto, secondo l'opinione dei filosofi e del volgo insieme? certo, una collocazione successiva del mobile nelle parti differenti e contigue dello spazio; ma se lo spazio è nulla, ne segue che il mobile va scorrendo le parti del nulla. Di più, noi prendiamo l'esempio medesimo, offerto dal d'Alembert, di tre corpi contigui, e di cui il mezzano venga rimosso e restituito parecchie volte al suo luogo, e diciamo che tale esempio in vece di porgere dimostrazione della nullità dello spazio, come vuol credere il d'Alembert, cresce la prova della sua realità. Di fatto giusta l'ipotesi di quel filosofo, staccando il corpo mezzano dai due laterali non dee rimanere fra questi altra cosa fuorchè uno spazio, vôto di qualunque materia. Ora noi concludiamo che quando il suddetto spazio vôto sia nulla, i due corpi laterali dovrebbero trovarsi conti-

gui, essendochè il nulla non può separare due corpi, nè limitarli. Lo spazio adunque è reale.

Lo spazio è pure obbiettivo. Conciossiachè, se i corpi sono obbiettivi ed esistono nello spazio, essi esistono in cosa fuori di noi; altrimenti ei sarebbero a un tempo stesso intrinseci a noi, ed estrinseci.

IV.

Al presente diciamo che lo spazio ha natura continua, e questo si prova altresì dal rinvenire l'assurdo nella tesi contraria. E vedasi come. Lo spazio non continuo vuol dire lo spazio assolutamente diviso. Ma che è mai l'essere il quale divide lo spazio assolutamente? certo, alcuna cosa non negativa, stante che abbiamo di già pronunciato; il niente non poter congiungere, nè dividere. Ma questa cosa reale capace di dividere assolutamente lo spazio debbe essere o simile allo spazio, ovvero dissimile. Nel primo caso diciamo che non divide. A cagione che due spazi identici perfettamente in nulla si distinguono, e in nulla si separano; presumeremo forse che si distinguono per lo spazio interposto? ma tale spazio, quando sia niente, non può dividere, quando sia identico insieme coi laterali nè pure divide; e quando infine egli sia diverso, ritorna il parlare nostro a quel secondo supposto, col quale abbiam figurato lo spazio, diviso assolutamente da alcun che diverso da lui. Però si replica eziandio a questa seconda ipotesi, che i diversi fra loro

si distinguono, ma non si dividono. Un minuto non divide una linea, nè un suono rompe un odore, nè il senso dell'allegrezza taglia i colori dell'iride. Poichè, rivenendo all'antico assioma del *Campanella*, il simile è uno e il diverso è molteplice; vale a dire, che l'unità può sciogliersi in parti a sè somiglianti, ma non può venir rotta da unità d'altra specie. Ogni cosa diversa adunque non rompe l'unità dello spazio, ma riman fuori di quella e se ne distingue, e perciò crea insiememente con lei un molteplice. Non può quindi lo spazio venir diviso assolutamente nè da ciò che è simile a lui, nè da ciò che è dissimile, e viensi a dire, da niuna sorta di esseri. La continuità è pertanto essenziale allo spazio.

V.

Ma se lo spazio non vuol patire divisione, nè tampoco vuol essere limitato. Ciò è piano ed aperto quante volte s'intenda quello che importi essere limitato. Diciamo pertanto ogni limitazione aver luogo in certa differenza di modo posta a lato a certa identità di subbietto: e serva d'esempio la linea, la quale sul mappamondo divide l'oriente dall'occidente, e limita l'uno con l'altro. Quivi il subbietto è identico, perchè la linea di pari che il mappamondo sono una tal quale estensione. I modi sono diversi, perchè la linea ha certa forma e certo colore, differente dalla forma e dal colore del mappamondo. Ove dunque non ricor-

rono modi diversi con identico subbietto non si conoscono limiti; ma lo spazio, considerato in sè stesso, non ha alcun modo, nè alcuna identità di subbietto con altre cose, quindi non ha alcun limite. E per vero, che cosa porrai di là dello spazio? il simile o il dissimile a lui? col primo egli va unificandosi sempre e annienta il preteso termine; imperocchè manca la differenza del modo; col secondo rimane distinto, ma non terminato, imperocchè manca la relazione d' identità col subbietto. Che quando questo non fosse, potrebbe eziandio un suono di tromba segnare i confini dei campi, o le frontiere dei regni. Lo spazio adunque non soffre limitazione; e tale vien reputato dal senso comune degli uomini, i quali non dicono già potersi da noi immaginare lo spazio come infinito, ma essere egli sì fatto per intrinseca necessità della sua natura; il perchè male spiegano alquanti filosofi cotesto giudicio del senso comune per un giudicio di pura possibilità. Si confermano eziandio da ciò tre altre asserzioni del generale criterio, cioè che lo spazio è uno, ch'egli è assoluto, e in fine ch'egli è comprensore di tutti i corpi. E quanto ch'egli abbia ad essere uno, vedesi dalla sua entità indivisibile. Non conoscendo poi in sè stesso nè modi, nè limiti, nè passione, nè azione, egli, a' nostri occhi, è indipendente e assoluto. In fine come non dovrebbono i corpi giacere tutti dentro lo spazio, poichè sono estesi, cioè a dire, poichè possiedono certa porzione di esso spazio infinito?

VI.

Per appendice a quello che andrem ragionando ben tosto della durata, verrà la prova della credenza degli uomini all'eternità e immutabilità dello spazio; e così avranno lor complemento le dottrine razionali di cui siamo venuti fornendo questa materia, d'accordo con le opinioni suggerite all'universale da essa natura. Chiaro e giusto concetto seppe formarsi di tali cose il gran *Galilei*, dove si mise a discorrere sulla forma sostanziale del vacuo e dell'estensione. Fermò egli pertanto, che l'altissima ed ultima risoluzione del solido sia in componenti non quanti, ma continui, e perciò infiniti. Al continuo, siccome infinito, non potersi applicare alcuna misura, e non conoscere esso nè il più, nè il meno, nè il grande, nè il piccolo. Le passioni del finito e del discontinuo essere così improprie al continuo infinito, che i numeri col salire e coll'aggiungersi l'uno all'altro in vece di approssimarsi al continuo infinito più sempre se ne allontanano. Il continuo essere uno perfettamente, e l'unità sola renderci un'idea fedele dell'infinito; imperocchè nel numero uno son tutte le condizioni che si domandano nel numero infinito, cioè di contenere in sè stesso tanti quadrati, quanti cubi e quanti tutti i numeri. In fine credere egli all'opposto del volgo, che i risolventi più forti della natura, come ad esempio il calore, non isciolgono i corpi, aumentando a dismi-

sura la lor divisione, ma per contrario li sciolgono facendo sparire quelle differenze di modo che limitano una parte con l'altra, e ricomponendo così il continuo indivisibile.

VII.

Nello spazio pieno, o vogliam dire, nello spazio occupato dai corpi, si rivela una forza di cui è qui luogo d'annunziare le disposizioni essenziali. Se bene si osserva, quelli che si chiamano corpi riduconsi dopo molte trasformazioni e suddivisioni a certi atomi elementari, e perciò indivisibili, fatta sempre astrazione dalla possibilità indefinita e meramente speculativa di proseguire a dividerli. Cotali atomi sono altrettante unità, in cui non si distinguendo più alcuna separazione, si distinguono tuttavia alcune maniere di essere. La principale è il fenomeno della solidità: nè pajono l'altre, se non vere modificazioni di questa: di fatto la solidità si cambia in fenomeno di resistenza e d'impenetrabilità per un aumento semplice di energia, provocato dalla reazione nostra sull'essere solido. La solidità si trae poi seco eziandio tutti i modi dell'estensione, conciossiachè ella è un fenomeno il quale appare in ogni punto della superficie e della spessezza dell'atomo. E perchè tali punti, nel fatto, non son geometrici, ma sono un certo continuo, quindi viene che la solidità e l'estensione non sieno separabili se non mentalmente.

Ora diciamo che la forza, onde parte l'atto

generatore della solidità fenomenica, è continua assolutamente. E di vero, la solidità non può sussistere senza un quanto, e il quanto dee essere divisibile o indivisibile. Se poni il secondo, il quanto è continuo, se il primo, il quanto non può avere per fondamento un infinito reale di parti: suo fondamento adunque è il continuo assoluto e individuo; imperocchè numero finito di parti continue non sussiste nel subbietto, ma solo fenomenalmente. La forza adunque a cui si vogliono riferire tutti i solidi dell'universo è una perfettamente: ella è identica e illimitata: sottostà egualissima a tutti gli estesi ineguali, e non è più in una parte dello spazio che in altra: laonde tutte le differenze dei solidi e le discontinuazioni loro debbonsi unicamente assegnare a differenze di atti.

Queste cose vide con somma profondità immortale Vico, il quale mai non potè posare la mente sopra materia cogitabile, senza lasciarvi grande orma del genio suo. Il Vico pertanto prese a difendere la dottrina antica italiana dei punti metafisici, generatori dei solidi, e provò tali punti voler significare le forze corporee, o, per meglio dire, quella forza unica e individua che in ciascun corpo meditiamo sotto la concezione d'un punto; provò il continuo restare in fondo a tutte le cose e la divisione non poter essere più che un fenomeno. Provò non doversi confondere l'atto col principio di azione, e la varietà delle esterne manifestazioni

con la identità del subbietto manifestato. Ma queste cose ci trarrebbero di presente troppo lontani dal segno: e ci basti avere accennato che quanto veniam dicendo intorno la solidità e lo spazio, e quanto diremo tosto circa la durata e il tempo, ha la sua fonte in dogmi italiani antichissimi.

VIII.

Molte delle cose che abbiamo avvisate circa la solidità, si assestano pure ai fenomeni della visione. E forse il quanto visibile è nella intrinseca sua natura non altro che un quanto di solidità trasformato in molecola luminosa, o per qualche specialità di figura e di moto, o per opera del tessuto visivo. Ma questo è certo che il quanto di tutte le specie luminose non potendo avere parti infinite reali, termina esso ancora in un continuo; vale a dire, in un ente semplice, identico e illimitato.

Un'altra proprietà comune sussiste tra il quanto solido e il quanto visibile, e questa è di non potere ambidue separarsi dall'estensione. Ben sappiamo intellettualmente dividere la forza d' impenetrabilità e la virtù colorante degli spazi respettivi che occupano, ma nel concreto tal divisione s'annulla, mai non ci avendo l'esperienza fatto conoscere solidità o colore inesteso. La prova di questo giace in fondo agli stessi fenomeni; imperocchè quando nè il colore nè la solidità racchiudessero una reale estensione, noi non potremmo riferirli in

alcuna guisa a punti diversi e determinati dello spazio, nel modo che pur facciamo. Cotesta intima unione dell'obbiettivo impenetrabile e dell'obbiettivo visibile con l'esteso è un fatto primissimo così vero e certo, quanto misterioso all'umano giudicio. Per simile fatto noi siamo introdotti dalla natura a conoscere fuori di noi i composti inseparabili, o vogliam dire che alla notizia dell'assoluta unità e del multiplo assoluto aggiungesi la notizia del tutto assoluto. E ben si noti che senza questa, noi non avremmo idea nessuna del dividere e del limitare. Conciossiachè gli enti simili e gli enti diversi nè si limitano nè si dividono, ma in vece vanno a risolversi nell'unità e nella multiplicità, come vedemmo parlando di taluni continui; enti però che riescono in parte simili e in parte dissimili comportano là divisione ed il limite, e tali sono i composti assoluti. Così p. es. se prendi a scorrere con la mano sopra d'un corpo e ne avverti la forma solida, tu ricevi nell'animo tre impressioni distinte, quella cioè dello spazio vôto, quella dell'estensione del corpo, e in fine quella dell'impenetrabilità del medesimo. Ora poniamo il caso che la estensione del corpo e la sua impenetrabilità non sieno intimamente congiunte; le tre impressioni sopra descritte rimangono ciascuna diversa dall'altra e non guari divise, nè limitate, al modo che in una grata vivanda, il colore, la fragranza e il sapore si distinguono e non si limitano, si differenziano e non si dividono. Ma nel no-

stro esempio due sensazioni, quella cioè dell'esteso corporeo e quella del resistente corporeo, permanendo congiunte e miste fra loro per maniera insolubile, riescono parte identiche e parte diverse con l'altra dell'estensione vôta, e così compongono insieme non più un'assoluta multiplicità, ma una cotale unità di subbietto e multiplicità di modi; il subbietto è l'esteso, ed i modi sono lo spazio vôto, e lo spazio solido, il resistente e il non resistente. Tali modi sono simili nel subbietto e diversi nel loro essere: sotto questo secondo riguardo ei sono *distinti*, e sotto il primo ei sono *divisi*.

La limitazione poi è una specialità della divisione: conciossiachè ha luogo fra quelle parti divise, la cui quantità, in ciascuna di loro considerata, sminuisce o aumenta secondo che altre parti aumentano o sminuiscono la quantità propria: così i gradi delle forze, le distanze dei luoghi, le durate del tempo suolsi dire che hanno limiti, perchè il quanto d'un grado di una distanza e d'una durata si prolunga e si stringe a norma che le contigue quantità si stringono e si prolungano.

CAPITOLO VII.

Della durata.

I.

Il tempo è una successione.

In ogni durazione in cui è il prima e il poi, interviene il cangiamento. — S. Tom., Quarta Pars Summae. Q. XXXV. — *È pertanto il tempo la successione delle cose.* — Campanella, Universalis Philos. P. I, L. II, C. IV. —

Il tempo è obbiettivo.

Il tempo è alcun che di reale fuori di noi. — S. T. Prima Secundae Partis Summae, L. XXI. — *Il tempo misura il moto, e questo prende sua norma dalla prima circolazione che è misura di tutti i moti regolari.* — S. T. Eod. —

La durata è una e continua.

Il tempo è uno e identico in tutte le cose. — S. Anselmo, De veritate, C. XIV. — *Il tempo è uno.* — *Il tempo esiste secondo qualche cosa indivisibile di sè stesso e non secondo le parti.* — S. T. Pr. Secund. Par. Sum. Q. XXI. — *Il tempo per sè non è numerazione di moto.... e quantunque egli riesca a noi un numero e*

una misura, tuttavolta egli è per sè stesso la durazione delle essenze universali. — Campanella, Compendium de rerum natura. —

E qui viene il passaggio per discorrere della durata, perchè d'ogni ente, il quale sussista dentro lo spazio si suol pensare che *dura*. I filosofi sperimentali che negano di accettare i giudicj e le nozioni *a priori*, ammettono due basi al discorso della durata. L'una è che esistono i cangiamenti; l'altra che i cangiamenti rivelano la durata, la quale non potendo provarsi continua assolutamente, par loro almen certo che nei termini suoi successivi non lasci giammai discuoprire una divisione assoluta. Ragguardevole sopra modo per le conclusioni, che trae seco, è questa materia della durata: però sarà bene scrutarla con lenta analisi, incominciando dallo sviluppo delle prime nozioni volgari e dall'esame dei primi fatti, cui i filosofi sperimentali hanno posto mente.

Rivenendo pertanto agli atti della nostra spontaneità fenomenica a più cose dobbiamo rivolgere l'attenzione. E prima alla sua forma costante, la quale è di mettere sempre il variabile a lato all'identico. Imperocchè se la successione degli atti spontanei mantiene nel sentimento del lor soggetto una perpetua medesimezza, non così avviene dei modi della spontaneità, e non così delle percezioni passive a quelli associate. Il perchè debbe stabilirsi, lo

stato fenomenico di nostra mente progredire per due serie correspettive di fatti, mutabili gli uni, immutabili gli altri. La serie continua degli stati uguali e immutabili del nostro *me* è ciò che si chiama la sua durata. Però simile durata non sarebbe conosciuta da noi nè distinta nelle sue parti omogenee, qualora non fosse coesistente con la successione mutabile delle idee e dei modi spontanei, avvegnachè, giusta la osservazione di Locke, una durata in cui non accadono cangiamenti di sorta è per riguardo a noi raccolta e chiusa come in un punto geometrico. La durata del nostro *me* oltre all'essere identica nelle sue parti scorre eziandio con perfetta continuità fenomenica; vale a dire, che mai non si scuopre quel termine definito e vero, ove l'esistenza del nostro *me* trapassa da uno stato in un altro. Quindi è che le divisioni segnatevi dai cangiamenti di modo, non sono punto separazioni reali, ma semplici distinzioni e misure, siccome un'acqua di fiume, distinta in diverse porzioni da ponti o funi che l'attraversano, non sospende perciò la perennità del flusso, nè rompe l'unione intima del suo liquido.

A questa legge della continuità obbediscono egualmente la serie dei fatti mutabili del nostro pensiere. E per fermo se il succedere di un cangiamento ad un altro è chiaro e lucidissimo per la vivezza del sentimento che sveglia, impossibile è afferrare il termine certo e assoluto, che quelli divide, e in cui il presente si fa passato e il futuro diviene presente.

II.

Ciascun cangiamento poi, sia de' modi spontanei, sia delle passive concezioni, persevera un qualche attimo eguale a sè stesso, o vogliam dire, che fra il prodursi e il disfarsi del cangiamento scorrono alcune esistenze identiche al cangiamento medesimo, e ciò si domanda la sua *durata*.

Successione di cangiamenti senza durata più o meno breve di ciascuno d'essi non è mai offerta dall'esperienza, e dall'uomo non è concepibile. Di fatto i cangiamenti, i quali non durano identici a sè medesimi, sono punti geometrici, di cui un numero eziandio infinito non vale a comporre più che un altro punto semplice e indivisibile di durata: e ciò a cagione che per la legge qui sopra notata della continuità non possono cotesti punti succedersi con intervallo veruno: e così venendo l'uno immediatamente contiguo all'altro, si compenetrano e confondono in certa unità incapace di divisione. E questa è la conseguenza medesima a cui sarebbe giunto il vecchio Zenone quando avesse preso a comporre l'estensione coi punti siccome a torto credè Aristotile. Ma vediamo di provare per altra via la medesima verità, sì ch'ella paja ancor più visibile. Diciamo dunque che le esistenze, le quali formano la successione, debbono essere quantità non divise, ma divisibili: e vogliam dire che si dee poter supporre quantità più brevi delle loro, perchè

altrimenti elle sarebbero come zero, e una successione di zeri è nulla. Ma la condizione di essere quantità divisibili trae l'altra eziandio d'essere quantità omogenee, cioè divisibili in parti identiche. E per vero se elle non sono omogenee, ma composte di cangiamenti, elle perdono la loro unità, e si dividono nei cangiamenti medesimi; perchè questi si trovano di necessità l'uno fuori dell'altro, e fanno una divisione non possibile, ma reale e compiuta. A fine dunque che ogni elemento di successione rimanga quantità non divisa, ma divisibile uopo è che sia quantità omogenea.

Si rileva dal fin qui detto, che le due serie di fatti paralelli e correspettivi, onde si compone il pensiere, progrediscono con questa differenza fra loro, che l'una è tutta di elementi omogenei, l'altra è ripartita in gruppi diversi, ciascuno de' quali è omogeneo con sè medesimo. Questo poi è comune fra le due serie, ch'elle risultano egualmente dalla successione continua dell'esistenze, e che ogni esistenza rispetto al tempo è quantità divisibile, e perciò *omogenea*; e così abbiamo la vera espressione della durata fenomenica di nostra mente. Ma perchè simile durata cade sempre in un solo essere, cioè nel soggetto pensante e nei modi di tal soggetto, quella durata è una, e per conseguente uno si conserva il pensiere non meno in qualunque atto speciale, che nel complesso intero degli atti.

III.

Però è da conoscere se tal qualità che ha il nostro pensiero di durare continuamente sia altresì una condizione dell'essere delle cose fuori di noi. E prima, quanto alle cose che operano sui nostri sensi, o occasionano le concezioni nostre passive, certissimo è ch'elle durano.

Imperocchè il principio determinato da noi nel trattare della realità obbiettiva pone risolutamente, che nelle concezioni passive non può essere proprietà, nè modo, nè accidente alcuno, a cui non risponda al di fuori certa realità a quello proporzionatissima. Se dunque il durare e il succedersi dei fenomeni intellettuali esterni è affezione tanto passiva quanto ogni altra forma dell'essere loro, noi, prendiamo sicurezza che il durare e il succedere di quei fenomeni trova all'estrinseco un esatto correlativo, e sotto questa interpretazione diciamo esistere fuori di noi la durata. Egualmente, come nel durare del nostro *me* la successione identica viene fatta conoscere e distinguere in parti dalla varietà successiva dei modi, nel durare delle cose sussistono soggetti immutabili, la cui successione vien rilevata e ripartita dal cangiare dei modi, ed anco più spesso dal cangiare di altre cose coesistenti. Ma della perfetta continuazione dei soggetti esteriori, talchè permangano sempre un solo e medesimo essere, non può aversi quella stessa dimostrazione, che abbiamo per la continua esistenza del no-

stro *me*: a cagione che, comparando due loro stati, non abbiamo l'intuito certo e immediato della loro medesimezza, siccome incontra pel nostro soggetto pensante; quindi è da dirsi per ora che l' identità dei soggetti esterni è presunta dalla squisitissima somiglianza che offrono con sè medesimi in ciascun istante, e dal non si scooprire giammai nel corso della loro esistenza un attimo d' interruzione, cioè a dire, ch'essi pajono perfettamente continui.

Poichè s' è visto la durata dei soggetti non essere conosciuta, nè valutata altramente che pel cangiare dei loro modi o d'altri esseri coesistenti, egli importa molto per distinguere con esattezza le durate medesime, trovare una successione di cangiamenti uniforme e perpetua. Imperocchè allora tal successione diverrebbe misura precisa e immutabile del durare d'ogni soggetto e d'ogni lor modo. Ciò è quanto accade nel moto uniforme e periodico della terra da occidente in oriente: moto uniforme vuol dire spazi uguali precorsi in uguali durate; sì che contando gli spazi, le durate pure si contano, e perchè gli spazi percorsi rimangano tutti visibili e divisi il più minutamente e squisitamente che si può, costruisconsi gli orologi ove è un piano circolare, distinto in picciolissimi spazi uguali su cui passa l'indice in durate uniformi e proporziate a ciascuno spazio, imitando ciò che fa ogni punto della superficie nostra mondiale, i quali punti altresì con durate uniformi segnano nello spazio distanze

uniformi. L'equabilità adunque del moto, e di quello segnatamente della terra intorno il suo asse, presta all'uomo una successione perpetua ed uniforme di cangiamenti quale andava egli cercando per misura comune delle cose tutte durevoli. Tal misura è denominata il tempo. Ma in che guisa possiamo noi assicurarci da prima dell'equabilità d'un moto? avvegnachè osservare che un mobile scorre spazi uguali in durate uguali, è vedere certa unità di durata e certa altra di spazio ripetersi simultaneamente e senza punto cangiare numero determinato di volte. In che guisa pertanto conosciamo noi sì fatta unità, e come veniamo certi ch'ella si ripete senza in nulla mutarsi? Ciò avviene per provvedimento della natura, che ha posto in noi la concezione distinta di certa unità invariabile di durata e di spazio, e questa unità è il *menomo sensibile* di durata e di spazio. Quella solidità o quella veduta di cui una minore qualunque cesserebbe di farsi visibile, e di farsi tangibile segna il menomo sensibile dello spazio: quelle mutazioni poi, delle quali due altre minori cesserebbono di essere percepite come successive, e in vece parrebbono simultanee, segnano il menomo sensibile di durata. Così ogni quantità di durata più breve del menomo sensibile è per noi come non sussistente: ed ogni altra che sia maggiore è conosciuta maggiore da questo, ch'ella coesiste o può coesistere con più d'un menomo sensibile di durata.

Tale è dunque l'unità costante e immutabile

della durata offerta a noi dalla stessa natura. Laonde non dal moto equabile della terra viene attinta la prima nozione della durata uniforme, ma per contrario esso moto è scoperto da noi equabile per l'applicazione che vi è fatta della unità nostra costante di durata e di spazio.

IV.

Oltre il tempo essendo perpetuo, o vogliam dire essendo costituito da un moto uniforme al quale non si suppone termine nè cangiamento possibile, tutte le cose che durano si trovano di necessità simultanee col tempo e da lui misurabili, imperocchè ogni stato del loro essere, o identico o mutabile, si trova coesistente con una o più unità della durata del tempo. Laonde questo diviene assai ragionevolmente la rappresentanza e la misura d'ogni durata. E quindi in vece di definire la durata, la qualità comune di tutte le cose, le quali compongono col loro essere una successione continua di esistenze, torna il medesimo a dire, che la durata è una successione continua d'istanti uniformi di tempo.

Ma qui è bisogno rispondere ad una istanza, la quale può farsi contro la unità costante e immutabile della durata: di fatto può taluno obbiettare, che mal si può dire costante e immutabile il menomo della durata, conciossiachè egli sembra dipendere dalla più o meno acutezza dei nostri sensi, o della nostra attenzione; nè si vede come le molte cagioni variabili è

accidentali, che modificano e variano ad ogni momento il nostro individuo non possano altresì far variare la concezione del minimo sensibile di durata. Dalla qual cosa segue, che niente di assoluto pare esistere nella durata nostra, e degli enti esteriori. Noi rispondendo all'obbiezione qui esposta insorgiamo prima contro la conseguenza che vuol dedursene, e diciamo, che conoscere e misurare la successione delle esistenze non è creare tal successione, la quale sarebbe, quando anco nessuna notizia a noi ne toccasse: egualmente, conoscere l'uniformità del moto mondiale non crea nè il moto, nè la sua uniformità. Il perchè dal provare che ogni notizia ed ogni misura della durata sono relative e mutabili, non discende punto che la durata per sè medesima e di noi e degli enti esteriori non sia cosa indipendente e assoluta. Nè certo il sole ha ricevuto perturbazione ne' moti suoi dagli errori del calendario, nè la riforma di questo ha riformato il corso degli anni e dei secoli. Rispetto poi alla notizia, che prendiamo della durata con certa unità di misura, e posto che non si parli di astrazioni matematiche, ma di casi concreti e speciali, diciamo che la sua certezza è tanta, quanto un'esperienza non mai disdetta può procacciare. E per fermo se la naturale misura del tempo cangiasse, noi troveremmo tosto, che il moto, sia della terra, sia dei pianeti non è equabile, a cagione che eguali spazì non risponderebbero più a eguali durate. Egli è dun-

que da convenire, che quella misura naturale non cangia, e ciò perchè gli uomini usano a suo riguardo il processo che adoprano intorno tutte le esperienze sensibili, che è di scegliere e valutare nell'infinito novero dei casi paragonati un certo termine proporzionale che schiva gli errori di difetto e di eccesso; e alla maggiore stabilità e perfezione di questo termine impiegano il frutto dell'esperienza comune paragonata, e i sussidj del raziocinio, e le ingegnose invenzioni degli strumenti.

V.

Rimane ora che si dimostri, come la nozione astratta della durata fenomenica possa applicarsi legittimamente alle cose tutte reali e possibili: e quanto alle cose che hanno principio, che mutano, che finiscono, o posson finire, non cade dubitazione. Imperocchè cominciare, finire, succedere, vuol dire appunto essere nel tempo. Quanto poi alle cose, le quali nè hanno principio nè hanno termine, che non mutano, che non si succedono, due osservazioni si offrono. E, innanzi a tutto, esseri così fatti non avendo cagione nè contingenza veruna sono l'ente necessario e assoluto, perciò non possono essere più, ma uno soltanto. Consegue, che fra l'infinita serie degli enti reali e possibili il solo ente assoluto è fuori del tempo, e tutti gli altri vi sono inclusi. Ma v'è di più: l'essere che non principia, non termina, non si succede, non muta, coesiste pur non di meno con gli

esseri che durano ; e perciò non v'ha errore nell'espressione la quale dice, ogni cosa che è, è in un istante di tempo.: conciossiachè ogni cosa o è durevole, o coesiste con tutti i momenti della durata potendosi in ogni momento della durata affermare la sua esistenza. Così l'idea di durata, diviene astrattissima e universale, comprende, come si vede, ogni cosa reale e possibile , e tutte le durate dei corpi sono specificazione della durata unica , universale. Ella diviene assoluta, cioè a dire, ella non appartiene più all'uomo, che ad alcuna altra cosa in particolare; ella diviene infinita, cioè a dire, che non vi si vede limitazione possibile. E per fermo ogni limite della durata è una sua specificazione, e perchè non è mai impedito immaginare una cosa la quale duri più lungamente di una altra, o più abbia durato, così il concetto universale del tempo si fa infinito, nel senso dei matematici, vale a dire, che il tempo è una quantità i cui limiti non mai possono essere toccati nè per fatto, nè per idea.

VI.

Sembra a noi questo lo svolgimento esatto e semplice della nozione di tempo , dandole per base la successione discreta, cioè divisibile di real divisione, e ponendo il fatto precipuo del mutare delle cose. E di simile fatto noi non troviamo tra moderni filosofi chi s'abbia preso a dubitare, e perciò chi n'abbia cercato prova. Ma noi che vogliamo ogni general forma

di conoscenza estrarre dall'intuizione immediata, ci sentiamo costretti a movere dubbio per fino sulla realtà delle mutazioni. Imperocchè non si vede come la intuizione immediata possa, non uscendo guari dal punto indivisibile del presente, avere coscienza del cangiamento, il quale di sua natura abbraccia il termine di un tempo e il principio d'un altro.

E per essere brevi e precisi diciamo tosto che in qualunque mai cangiamento è bisogno guardare all'oggetto mutato e al subbietto che medita la mutazione. Nell'oggetto, diciamo avvenire la mutazione in due istanti divisi fra loro per modo intero e assoluto. E di vero, perchè fosse altramente, converrebbe fare che tra il finire d'un fenomeno e il cominciare di un altro intercedesse un istante, in cui, quelli due nè finissero, nè cominciassero, vale a dire, che tra l'essere e il non essere qualche mezzo esistesse; così, posto che la visione d'un colore venga mutata dalla visione d'altro colore d'uopo è necessariamente che il principio dell'uno segui il fine dell'altro senza mistione o transizione possibile; da che in diverso modo il nuovo colore avrebbe incominciamento ed insieme pure non l'avrebbe.

Ma se ciò è, come è di fatto, in qual maniera sapremo spiegare il sentimento che sorge in noi della mutazione? imperocchè per conoscere questa fa pur mestieri concepire ad un tempo il fine e il principio dei due fenomeni. Dire che quello che termina, segue a farsi pre-

sente all' intelligenza per la memoria, sarebbe un confondere il giudicio memorativo con la semplice riproduzione o conservazione dell'idea: il giudicio memorativo non conta nel caso nostro, basandosi appunto sull'esistenza del tempo, di cui cerchiamo la prova: la semplice riproduzione poi dell' idea, non conosciuta e non giudicata siccome tale, niente fa salvo che aggiungere un modo d'essere alla mutazione sopravvenuta. E per forma d'esempio, se durante il suono d'un flauto sorga quello d'un'arpa, e se vogliamo, per caso ipotetico, che l'animo non s'avveda del cangiamento, il suono del flauto continuando, o al di fuori o dentro la fantasia nostra, che altro fa, se non produrre insieme col suono dell'arpa un fenomeno nuovo?

D'altra parte il sentimento del cangiar delle cose giace entro noi vivo, scolpito e continuo; a tale, che ci conviene dubitarne fare uno sforzo violento sopra noi stessi, e tuttavia senza effetto durabile. Che si dee dunque concludere? essere forse le mutazioni tutte apparenza ingannevole? ma ciò non iscioglie il nodo, poichè bisogna spiegare in che guisa l' intelletto possa scorgere a un tempo solo l'apparenza di un cominciamento e d'un fine fra due fenomeni. L'andar figurando alcuna nozione *a priori* e alcun giudicio istintivo non suffraga al proposito; perchè levato da noi il sentimento reale di mutazione, nè manco siamo capaci d'immaginarlo e di concepirlo. E chiunque credesse il contrario, verrebbe a credere medesimamente

che i ciechi possono acquistare l'idea del colore e i sordi del suono. Perciò quando la forma Kantiana del tempo non ci desse un proprio e ingenuo senso di mutazione, il succedere delle cose sarebbe da noi concepito sempre come una serie nello spazio. Adunque il sentimento di mutazione è reale e indubitabile.

Ora si ponga mente al seguito del nostro discorso. In qualunque obbietto cogitativo si è conosciuto da noi come affatto impossibile che il fine e il cominciamento di due fenomeni si rendano simultanei, perchè ciò varrebbe quanto affermare, essere in facoltà dei fenomeni di finire e insieme non finire, di cominciare e insieme non cominciare. Dall'altro lato si è pur conosciuta da noi la realità incontestabile del sentimento di mutazione; il quale porta con esso lui la virtù di accorgersi a un tempo solo del finire e del cominciare di due fenomeni. Il raffronto pertanto di questi due fatti, in apparenza contraddittorj, ci porge la prova d'una stupenda condizione del nostro principio spontaneo, cioè del durare con perfetta continuità. E di fatto si ponga bene in considerazione, che il sentimento di due tempi distinti e discreti non può divenire simultaneo, fuori che là dove non cade divisione d'alcuna sorta, cioè in un continuo di durata. E qui intendiamo parlare del continuo assoluto, e non relativo, siccome è quello onde facemmo discorso nei superiori paragrafi, e il quale fu detto continuo per risguardo alla nostra impossibilità di trovare mai

termine alla divisione del tempo. Per contrario, il vero e assoluto continuo che or discuopriamo, respinge da sè qualunque divisione discreta, e perciò non è temporale, non successivo, ma coesiste col tempo e con la successione.

VII.

Arcana certo ed appena pensabile è cotesta assoluta continuità del principio nostro spontaneo, ma chi volesse discrederla solo per tal cagione, dovrebbe innanzi riflettere, che altresì lo spazio ci viene offerto come un continuo puro assoluto, eziandio che molte divisioni e separazioni reali di corpi succedano in esso spazio; ancora dovrebbe riflettere che le idee simultanee di nostra mente sono distinte affatto fra loro, e l'essere d'una, punto non si confonde con l'essere proprio d'un'altra, e nondimeno appartengono tutte alla stessa unità soggettiva assoluta.

Intraprendendo noi una prova di tutto lo scibile, stimiamo di aver corso l'obbligo di dimostrare il certo dei fatti, non di spiegar sempre la loro natura. E poichè la continuità pura, assoluta del nostro principio pensante è trovata certissima, noi non chiederemo più innanzi, e proseguiremo a dedurne le conseguenze dirette e legittime. Prima fra queste è la dimostrazione del tempo, o vogliam dire del cangiar delle cose; avvegnachè per le prove addotte qui innanzi, acquistasi piena certezza che veramente dentro di noi una esistenza all'altra

succede con divisione assoluta d' istanti. La seconda conseguenza légittima è una rigorosa dimostrazione della durata obbiettiva; imperocchè quella, la quale scrivemmo di sopra, si applica unicamente alla durazione presa per sinonimo di successione discreta. Soggiungiamo ora, la prova del continuo subbiettivo trarre seco indubitatamente quella eziandio del continuo obbiettivo, il che viene fatto manifesto in simile guisa. La successione dei fenomeni esterni è passiva e accusa fuori di noi una serie correspettiva di fatti. Ma successione senza durata non può sussistere; dunque eziandio alla durata risponde un correspettivo estrinseco. La minore si prova così. Successione senza durata alcuna è successione di punti contigui, cioè penetrantisi l'uno l'altro. Una tal successione risolvesi tutta quanta in un punto unico geometrico, vale a dire che si annichila da sè medesima. La durata è dunque essenziale a far sussistere la successione. Ora diciamo che tal durata è una e continua perfettamente, cioè non suscettiva di divisione. E per vero quando si affermi il contrario, e si reputi la sŭccessione constare di molte durate, ecco quello che ne discende.

Tali durate o sono finite o sono infinite: non sono il primo perchè del finito si può pensare il più e il meno, cioè l'accrescimento o la sottrazione delle parti, o vogliam dire, la divisione; non sono il secondo, perchè non si dà che un solo infinito. Ma di più, ricorre qui esattamente il discorso di già tenuto circa lo

spazio, là dove provammo che in lui non sono parti, a cagione che niente può avere per lui virtù discretiva. E così della durata diremo che niente potrebbe dividerla, non il nulla di durata, non cosa simile a lei, e non cosa dissimile.

La durata pertanto è una assolutamente, e continua in perfetto modo, cioè indivisibile e illimitata. Laonde è da giudicare che la successione obbiettiva esterna, conforme a tutte le altre successioni possibili, senza avere in sè la durata, accade nel soggetto durevole, e che questo soggetto è realmente fuori di noi, perchè da un lato la successione obbiettiva è nostra passione e non vien prodotta da noi; dall'altro non può farsi luogo alla successione senza subbietto durevole. Adunque due cose sono essenziali, perchè il fenomeno del cangiamento abbia luogo. La successione degli esseri nella durata continua esterna; e il sentimento simultaneo di quella nella durata continua del subbietto pensante. Tolto il primo fatto, è tolta insieme la successione: e chi leva il secondo, leva la possibilità di concepire la successione.

Ma si venga al presente a considerare che non possono coesistere due durate continue, distinte assolutamente l'una dall'altra: avvegnadiochè come si distinguono elle in modo assoluto e pur non sono dissimili? o come si distinguono assomigliandosi e pur non si limitano? E d'altra parte il continuo ha di sua natura essere illimitato: oltre di che niente

esiste, come notammo parlando della nozione di spazio, da cui possa dividersi realmente il continuo. Conciossiachè nè il diverso, nè il simile hanno questa efficacia. Se pertanto nelle cose viene scoperta una durata continua, certi siamo che nulla può separarla dal continuo di durata, il quale risiede per entro il nostro essere. Adunque la durazione delle cose, e la durazione del nostro *me* sono identiche perfettamente, ma appariscono in due subbietti estrinseci e indipendenti l'uno dall'altro. Quindi viene chiaro il concetto comune a tutti gli uomini di riguardar la durata, come unica e per tutto identica a sè medesima e non capace di annientamento, per guisa che immaginando pure la distruzione di tutte le cose, ella non di meno perseveri immutabile e universale. E per fermo se il continuo di durata potesse perire, potrebbe aver limite e mutazione, cioè potrebbe essere il contrario di quello che importa l'essenza sua.

Ma da cotesta universale teorica della durata emana eziandio un principio ontologico, da cui si è tratti a riconoscere patentemente, e senza rischio d'errore, l'assoluto delle cose. E per fermo egli è un principio apodittico questo, che la durata e la successione, quantunque possano rincontrarsi nel soggetto medesimo, conservano tuttavia (guardate ciascuna da sè e per sè) un essere proprio e distinto, dachè l'una ha per essenza il continuo, e il discontinuo l'altra. Da ciò viene manifesto, che sì nel principio nostro pensante, e sì nelle cose este-

riori, risiede un essere necessariamente immune di variazione, e identico perennemente a sè stesso: il che porta e solleva al fine il nostro intelletto alla vera nozione della sostanza, cioè al subbietto uno, continuo ed immutabile, assoluto e non relativo, sostegno di tutti i modi o vogliam dire di tutte le mutazioni. E con tale definizione della sostanza si afferma di nuovo e si perfeziona quello che ne fu motivato nell'articolo antecedente, ove provammo la realità sua obbiettiva. Si disse allora qualunque subbietto fenomenico trovare un ignoto correspettivo esterno. Ora si dice esistere di là dal fenomeno un reale assoluto, subbietto vero e immutabile di ciò che cangia o può patir cangiamento. Rispetto poi alle cose estrinseche, error grave sarebbe di reputare quelle identità fenomeniche (le quali vediamo sussistere per mezzo infiniti modi variabili) come la costante e immediata manifestazione dei soggetti continui, identici ed assoluti. Imperocchè niun fenomeno materiale giunge a nostra notizia senza intervento alcuno di moto, nè il moto accade senza alcun cangiamento: onde la immutabilità dei fenomeni riducesi a questo, che in disposizione uguale di cose ritorna sempre la mutazione medesima; bene è vero però che costanza sì fatta tiene la sua ragione ultima nel subbietto immutabile ed assoluto, il che sarà meglio veduto più innanzi.

Verso il principio nostro pensante ricorre una contemplazione non molto dissimile. Con-

ciossiachè l'identico fenomenico, il quale sentiamo giacere in fondo a tutti i modi della nostra spontaneità, non può dirsi immune affatto da cangiamento. E per fermo, ogni volta che l'azione estrinseca sopra di noi s'estingue e muore del tutto, cessa pure il sentimento del principio nostro cogitativo. Quindi è da concludere per certa scienza, che oltre il *me* fenomenico risiede dentro di noi un subbietto continuo ed immutabile, non palese all'occhio del senso intimo, ma soltanto a quello della ragione, e che in lui è riposta la nostra sostanza e in lui l'assoluto del nostro essere.

VIII.

Questa è l'analisi e verificazione del concetto della durata e del tempo, partendo dalla prova del fatto medesimo della mutazione. Noi stimiamo aver dimostrata la realità della successione, e quindi la realità eziandio del tempo che n'è il termine di confronto. Noi stimiamo pure aver dimostrato, che il durare non è soltanto del nostro subbietto spontaneo, ma altresì degli oggetti esteriori; ch'esso non è relativo, particolare e discontinuo, ma assoluto, universale e continuo perfettamente; che il *me* dura identico per prova d'intuizione, dimorando in lui l'apprensione simultanea del cangiamento, e questa portando seco l'esistenza del continuo immutabile; che i subbietti esteriori durano identici per prova dedotta dalla natura dei fenomeni successivi; che sotto i fenomeni

o mutabili o identici esistono le vere sostanze, in cui risiede l'assoluto di tutte le cose, e quindi il *me* che sul principiare del capitolo venne riputato identico per semplice prova sperimentale, rimane ora provato identico per dimostrazione invincibile dedotta dalla forma perpetua dell'atto d' intuizione. Simili verità coincidono coi dogmi del senso comune, e bastano a garantire quella porzione sì grande e quasi infinita dello scibile, la quale appoggia sul passato, e raccoglie i frutti del tempo. I razionalisti distruggono tutte le prove di tal porzione dello scibile, mantenendo che l'evidenza del passato, l' identità del nostro principio spontaneo, la durata posta fuori di noi, e concepita assolutamente, o sono verità rivelate da altrettanti giudicj *a priori* istintivi, o forme della sensibilità apparenti e non reali, subbiettive e non obbiettive. D'altra parte i Locchiani rompono essi pure e sconvolgono ogni prova del tempo; affermando che la durata consiste soltanto nella successione dei cangiamenti, e ch'ella è relativa ed applicata alle cose tutte per astrazione. Ma ciò che differenzia singolarmente la nostra dottrina sul concetto del tempo da quella d'altri filosofi si è l'avere scoperta in esso una transizione legittima alla notizia trascendente dell'uomo e della natura: e a noi sembra questa la prima volta che la filosofia vi giunge per cammino sperimentale, e posti da banda tutti i giudicj istintivi, le idee innate, le forme *a priori* e le mistiche rivelazioni.

IX.

A molti è parso andar cercando, non senza profitto, le relazioni correnti fra la durata e lo spazio: noi ne toccheremo quel poco, il quale si applica drittamente alla realità dello scibile.

Dicemmo più sopra, lo spazio e la durata essere misurabili l'uno dall'altro, il che non potrebbe succedere senza intervento fra loro di alcuna qualità identica. Conciossiachè misurare, vuol dire applicare il simile, un segnato numero di volte. Notammo altresì questa medesimezza comune essere prestata dal moto, in cui necessariamente concorrono la durata e lo spazio, e il quale per ciò tiene legame d'identità con amendue. Di fatto nel moto equabile sorgon due serie procedenti con termini paralelli, cioè uguali nel numero e nella quantità rispettiva.

I minimi sensibili dello spazio e della durata tengono proporzione con le facoltà nostre organiche e intellettuali. Imperò non debbe nascondersi che animali organizzati assai differentemente potrebbero entro quei minimi percepire un secolo intero, e la lunghezza dell'orbe terraqueo, o, all'inverso, potrebbero nei nostri secoli e nella lunghezza di tutto il globo distinguere appena un minimo di tempo e di spazio. Ciò per altro non fa cadere quei due subbietti universalissimi, lo spazio cioè ed il tempo, dall'assoluto nel relativo, e dal reale nell'apparente, siccome sembra ai Locchiani; soltanto

si riconferma con questo il detto e asseverato da noi più volte, essere le divisioni e misure dello spazio e del tempo semplici fenomeni, di cui l'assoluto risiede nel puro continuo. In ciascuna disposizione poi di esseri sensitivi, i fenomeni serbano leggi e proporzioni invariabili, e così fanno del pari fra ciascuna diversa specie di esseri sensitivi. Laonde se vivesse mai un gigante con forma e struttura, quale ci vien descritta dall'Alighieri, ove parla del re Nembrotte, e ci fosse ben conosciuto il termine suo relativo di durata e di spazio, noi ne faremmo con noi medesimi quel paragone esattissimo, che sogliam fare fra un cerchio segnato su di una carta e l'ambito immenso dell'equatore, o del meridiano. La ragione di tutto questo risiede in ciò che i fenomeni di durata e di spazio, o si voglia guardarli nelle nature sensitive, o negli oggetti esteriori ad esse, avvengono sempre entro a subbietti eterni e immutabili, e da altrettali subbietti si partono.

La durata e lo spazio comunicano insieme la loro infinità respettiva, cioè a dire che la durata è per tutto lo spazio, e questo persevera nella lunghezza eterna della durata. E prima, che la durata sia in tutto lo spazio lo provammo noi qui di sopra, là dove dicemmo, ogni cosa dover cominciare o essere eterna. Se comincia, è nel tempo e quindi nella durata: se non comincia e pur coesiste con gli esseri temporali, essa dura perfettamente continua. Che lo spazio poi perseveri nella durata senza

mai fine si trae da quello che fu concluso intorno i subbietti immutabili. Ora, lo spazio è vero subbietto. Perchè da una parte egli non è un fenomeno nato da azione e passione e accompagnato da alcun movimento; ma è semplice in sè medesimo, e identico in perfetta guisa. D'altra parte, egli riceve in sè tutti i modi dell'estensione e tutti i fenomeni del movimento. Adunque come vero subbietto, lo spazio dura continuo, cioè eterno e senza possibile mutazione.

Per simigliante maniera stimiamo essere pervenuti alla certa analisi delle due forme perenni della sensibilità, immaginate da Kant, e da lui reputate nodo insolubile, e sicuro naufragio dei filosofi sperimentali. Noi vi riponiamo quella realità che il filosofo di Konisberga avea atterrata e distrutta, e riconosciamo in loro per virtù legittima di raziocinio tutte le qualità trascendenti, onde il senso comune suole arricchirle.

CAPITOLO VIII.

Delle certe reminiscenze.

I.

La riflessione è base del giudicio memorativo.

Altro è l'atto con cui la mente concepisce la pietra ed altro è l'atto col quale concepisce avere essa concezione. — S. Tom. Sum. P. I,

Q. LXXXVII. — *Il principio pensante ha un perpetuo sentimento di sè medesimo.* — Andr. Cesalpino, Quaest. Peripat. Quaest. VIII. — *L'anima sente di sentire.* — Campanella, Univ. Philos. P. I, C. IV. —

La riflessione base della memoria è attiva e passiva.

L'atto retto e il riflesso debbono dirsi uno, o distinti, secondo il riguardo con cui si contemplano. E, quanto alla forza spontanea, ella è sempre identica, sia che si stenda sopra l'oggetto, ovvero sul proprio atto, e così il pensiero diretto e il riflesso dovrebbero stimarsi non più che uno. Ma d'altra parte il pensiero riflesso è ricevuto come un certo oggetto pensabile della medesima forza spontanea, e sotto tale riguardo i due atti, o pensieri, sono da stimarsi distinti di numero. — S. Tom. Quarta P. Sum. Q. XXIX. — *La memoria appartiene alla potenza passiva.* S. T. Tert. Sec. P. Sum. Q. XCIII. — *L' immaginare fu dai Latini appellato* memorare : *da che non possiamo fingere, se non quello che è ricordato, nè ricordare, se non quello che fu realmente per li sensi trasmesso.* Vico, Dell'Antic. Sap., ecc. —

Possiedono le realità fino qui messe in chiaro un doppio attributo, del durare cioè e del permutarsi : quindi elle non vanno escluse l'una dall'altra per quel sol modo che vien chiamato

separazione di sostanza e di luogo, ma per un altro eziandio, che addomandasi successione. L'uomo poi fornito della facoltà di riconoscere e giudicare la successione e riproduzione dei fenomeni in sè e nelle cose, trascende per tal modo il presente e prolunga le sue notizie nel tempo. Questa facoltà detta memoria, e talvolta reminiscenza, è fonte e veicolo della più gran parte dello scibile. Ma la memoria è dunque puor testimonio del vero? Imperocchè se l'intuizione immediata ci avverte del cangiamento, non per questo ci fa giudicare della certa riproduzione dei cangiamenti passati. E per fermo, altra cosa è sapere che i fenomeni si succedono, altra sapere che ei si ripetono, altra riconoscerli particolarmente, e fare stima dei gradi e termini della loro identità. Come dunque la memoria può stabilir tutto questo con certezza infallibile? O veramente diremo col Reid e con altri filosofi che l'evidenza memorativa è per istinto e non per ragione? Certo in nessuna filosofia troveremo neppure tentata la dimostrazione della evidenza memorativa, nel modo che il Reid stesso cel fa sapere. Della qual cosa non è per altro da maravigliare gran fatto, qualvolta si pensi che i fenomeni più frequenti e comuni dell'intelletto più di leggieri trapassano senza esame e contesa, a cagione che i vecchi e profondi abiti della mente illudeno gli sforzi della meditazione filosofica. Il qual fatto si è pur veduto ripetere circa il principio causale, la cui legittimità non fu

prima di Davide Hume nè dubitata nè discussa. Quanto a noi, per la convinzione, che ci arrecano le massime nostre metodiche, continueremo dicendo, che o non v' ha dimostrazione possibile della certezza memorativa, o quella dee sorgere e convalidarsi da un nuovo esame dei fatti raccolti e chiusi entro l'intuizione immediata.

II.

Per nostro avviso il fatto costante ed universale donde scaturisce la prova delle certe reminiscenze è cotesto. La mente umana ha virtù d'inflettere sopra sè stessa e di meditare i suoi proprj atti. Così verbigrazia in ogni tempo e in qualunque condizione dell'animo data è a ciascuno la facoltà di convergere sopra sè stesso e giudicare che pensa. Ora chi nota bene simile giudicio intuitivo giunge alle conclusioni seguenti. Io penso, vuol dire, io osservo me stesso nell'atto di cogitare: ciò vuol dire altresì con parole poco diverse: Io penso, ch'io sono quel desso che pensa. Quest'ultima frase ha due membri, ciascuno de'quali esprime un atto del nostro spirito, e vien regolato da un subbietto comune, anzi identico. Ora diciamo che l'identità del subbietto grammaticale delle due proposizioni, rappresenta un fatto certo e perspicuo dell'intuizione immediata; cioè a dire che il *me* che pensa vien trovato lo stesso *me*, il quale s'accorge de' suoi pensamenti. E per vero la mente nostra affermando di riflet-

tere sopra sè stessa e di pensare ch'ella pensa, afferma tacitamente di sentirsi e di riconoscersi la medesima nei due atti di concezione fra i quali statuisce il giudicio.

Di questa maravigliosa facoltà, onde l'animo può guardare sè stesso, come in ispecchio, e riconoscere la medesimezza corrente fra il subbietto e l'obbietto, noi troviamo appena qualche parola nei libri degli ideologi, quasi che sia materia la più patente e la più ovvia del mondo. A noi pare in vece ch'ella nasconda di molte cose arcane e difficili. Ma lasciando da parte, secondo il nostro istituto, quello che non è intrinseco alla tesi attuale dei giudicj memorativi, noi illustreremo il fatto della coscienza riflessa per quanto importa a provare ch'ei non esce in alcuna maniera dall'intuizione immediata e riceve per conseguente il grado medesimo di certezza che a quella compete.

La prima cosa da rilevare si è che mai non potrà il principio spontaneo osservare gli atti suoi proprj, o, come suol dirsi, averne coscienza riflessa, qualora non li cangi da modi subbiettivi in modi obbiettivi; conciossiachè osservare è attendere di proposito sopra un oggetto. Egualmente non mai potrà esso principio riflettere gli atti suoi peculiari, senza crearne uno nuovo di natura subbiettiva; imperocchè osservare vuol dire altresì produrre un modo subbiettivo e determinato di spontaneità. In terzo luogo, fra i due atti l'un subbiettivo e l'altro obbiettivo costituenti la riflessione del principio spon-

taneo su di sè stesso mai non si potrà far cadere giudicio alcuno conoscitivo, senza alterare la lor natura. Perchè nel punto che si vorrà con un terzo atto giudicare e affermare i due, l'uno che è subbiettivo diverrà di forza obbiettivo. Altrettanto accadrà del terzo, quando alla sua volta sarà sottoposto a un giudicio conoscitivo, e così all'infinito. Visto ciò, e tenuto per fermo, segue il domandare per quale altra via (poichè quella del giudicio conoscitivo si debbe escludere) l'animo nostro convergendosi sopra di sè medesimo, giunge a percepire la identità propria nei due atti componenti la riflessione. Or qui s'attenda con diligenza al discorso che segue. Alcuno certamente non è per negare che sentire una cosa o volerla non sia distinto e separato dal far riflessione su l'atto del sentire e sull'atto del volere. Nè manco dirà alcuno che la realità di quel sentimento e di quel desiderio dipenda in nulla dall'atto di riflessione. Allorchè dunque la mente osserva i proprj pensieri, e la forza spontanea dividesi in obbiettiva ed in subbiettiva, noi diciamo non esser guari necessario un secondo atto di osservazione, perchè tra il subbietto e l'obbietto si concepisca l'identità. E di vero, la nostra mente, semplice come è, e impartibile di sua natura, non può a meno di non accogliere il sentimento di tutto quello che è in lei, e di non concepire nel centro assoluto della sua unità le differenze e le somiglianze. Perciò qualora la nostra mente inflette sopra sè stessa

e con moto spontaneo osserva i modi appunto della propria spontaneità, il senso della medesimezza fra il subbietto e l'obbietto è forzatamente determinato dalla loro presenza, e nel centro assoluto della facoltà sensitiva è uno e indivisibile. Bene sta, per quel che si è scritto qui avanti, che l'animo nostro non possa avere di tal sentimento una coscienza riflessa; ma questa, riconoscendo di poi e affermando la concezione dell' identico, non la crea, nè l'amplifica, e solo testimonia all'animo nostro ciò che esisteva indipendente affatto da lei. Il sentimento adunque della medesimezza, riposta nei due atti della spontaneità, obbiettivo e subbiettivo, non ricerca per l'essere suo alcun giudicio conoscitivo apposito. Ma assai s'è detto circa il fenomeno della coscienza riflessa.

III.

E per farne al presente idonea applicazione all'evidenza memorativa, diciamo per primo che ogni ricordanza include un' inflessione del principio spontaneo sopra sè stesso, attesochè in ciascuna di quelle l'animo nostro pensando alle idee ricordate, pensa all'atto di sè medesimo che con quelle si riproduce. Avvi dunque nelle ricordanze il paragone di due stati di nostra mente e la percezione del *me* identico. Ma ciò che distingue la ricordanza dal puro atto di riflessione è l'implicito giudicio, col quale si nota e s'afferma che l'uno di quei due stati dell'animo non è nuovo nè primitivo, ma

bensì è riprodotto e simiglievole al già avvenuto. Sì fatto giudicio come si appone egli al vero? e per quali argomenti si prova che la perfetta evidenza, con cui s'accompagna il più delle volte, è razionale evidenza, e non istintiva, e mette radice siccome l'altre forme intellettuali di già discusse nella certezza apodittica dell'intuizione immediata? Ora noi stimiamo che la prova di tutto ciò viene offerta assai chiaramente dall'impossibilità del contrario. E questa impossibilità è arguita con gran sicurezza dal confronto ed esame puro dei fatti, i quali appariscono perpetualmente nell'atto del ricordarsi e costituiscono la natura dell'umana ritentiva.

Il primo di tali fatti si è che l'azione nostra spontanea, la quale si riproduce insieme con le idee ricordate, sempre si riproduce obbiettivamente. E per fermo, se non fosse obbiettiva, modo non resterebbe a noi di separarla e distinguerla dall'altra sùbbiettiva e contemporanea, onde si forma la concezione delle idee ricordate. Così interviene assai di frequente che mancando la riproduzione obbiettiva delle azioni nostre spontanee, molti concetti e molte immaginazioni non si lasciano riconoscere per ricordanze: come quando si fa al pensiero l'idea d'un luogo, o il suono d'un'armonia, e crediamo averli creati e trovati noi stessi fantasticando: laddove non appena con quell'idea di luogo e con quell'immaginata armonia si riaffacciano gli atti primitivi spontanei, a cui l'una e l'al-

tra si riferiscono, noi reputiamo l'una e l'altra due vere e semplici ricordanze. Il secondo fatto è ch'ei non può sorgere nell'animo nostro la visione d'alcun suo moto, senza che tosto esso animo (qualmente notammo della coscienza riflessa) non riconosca sè medesimo in quello: il che succede per la semplice intuizione immediata dei due sentimenti spontanei, subbiettivo e obbiettivo. Il terzo ed ultimo fatto è che l'azione spontanea, la quale si rinnova obbiettivamente insieme con le idee ricordate, sentesi da noi come non prodotta e non compiuta nel tempo in cui l'osserviamo: e questo pure accade, in virtù del lume interiore, il quale è buono e unico testimonio dei fenomeni della coscienza. E perchè si veda quel sentimento medesimo accompagnare ogni sorta di ricordanze, giova considerare un poco la lor condizione generica. Diciamo pertanto che gli atti della memoria quanti ne sono mai, si dividono in sole due classi: in reminiscenze ed in ricordanze. Queste ultime abbracciano qualunque rammemorazione di cose, che torna impensata ed involontaria: quelle prime, ogni rammemorazione, che sorge in sequela degli sforzi iterati della volontà, e che Aristotile contraddistinse col vocabolo reminiscenza. Or quanto alla seconda classe, non fa bisogno mostrare la condizione sua passiva, da che abbiam detto essere occupata dalle ricordanze impensate ed involontarie, e prodotte perciò da mera associazione di idee o di fatti. Come quando una sola parola

udita profferirsi a caso sveglia la intera memoria d'un testo; o quando la veduta d'un uomo riconduce dentro di noi tutte le immagini di luogo e di tempo, le quali furono simultanee con la notizia già presa del detto uomo. Riguardo poi alla classe delle reminiscenze, facciasi mente a quello che accade, qualora con un certo moto di volontà si rivocano al pensiere i concetti passati. E per fermo, si vedrà ciascuno di quelli rivenire alla mente con più e meno prestezza, con più e meno lucidità, talvolta compiuti, talvolta imperfetti, ora insieme, ora successivi, e non di rado ei saranno ostinati a qualunque nostro richiamo; le quali cose provano tutte che le idee rivocate per istudio e opera di volontà hanno bensì in questa una cagione mediata e provocatrice, ma non immediata ed efficiente.

Questi fatti, che sono le condizioni costanti ed universali dell'umana ritentiva, noi ripetiamo includere nel loro seno la dimostrazione apodittica della sua certezza. E di vero, stabilisce il secondo fatto, ch'ogni ricordanza inchiude la rappresentazione d'un atto certo e reale del nostro *me*: pone in vece il terzo; che l'azione spontanea rappresentata non è prodotta dal nostro *me*. Ora, è assurdo, e perciò impossibile, che il nostro *me* produca atti spontanei e insieme non li produca. Sicura dunque ed incontestabile è la tesi contraria, cioè a dire che l'azione subbiettiva sì bene, come l'obbiettiva appartengono al nostro *me* ambedue: ma

essendo elle identiche nel subbietto non sono identiche nel tempo, e rimangon divise l'una dall'altra per quella forma appunto del discontinuo che domandasi successione. Così da una parte se i due atti coesistessero contraddirebbono alla coscienza, la quale sente ed attesta di non produrre l'uno, mentre con l'altro il va contemplando; e dall'altra parte; se i due atti non sussistessero in successione, ei contraddirebbono del pari all'intimo senso, il quale fa ravvisare in entrambi la nostra spontaneità. Il fenomeno adunque, che leva di mezzo gli assurdi, e conduce la mente a fermare e credere le conclusioni qui poste è la misteriosa riproduzione delle idee, la quale per gli uomini è vero e solo legame tra il passato e il presente dalla sapientissima natura fornito. Di fatto, poichè ogni ricordanza è riproduzione degli atti nostri spontanei, come non vi sentiremmo l'identità del nostro essere? e poichè viene operata da forze estrinseche alla nostra spontaneità, come non avviseremmo eziandio la azione di quelli? Ciò adunque si fermi con gran sicurezza, e come principio dogmatico, vale a dire che *il giudicio, col quale riferiamo al passato gli atti di nostra mente, divenuti oggetto del pensiere, è giudicio di assoluta certezza.*

IV.

Ma una seconda questione insorge sull'evidenza memorativa. Stantechè se rimane certo

che gli atti di nostra mente non possono divenire a noi stessi oggetto di osservazione, senza prima avere esistito, come operazioni immediate e assolute del nostro principio spontaneo, non però si è provato che sì fatta riproduzione riesca simile perfettamente alla creazione anteriore. Laonde viene il dubbio, se le ricordanze nostre possano mai riescire fedeli in tutto o solo in alcuna parte e quando. Il perchè è da cercare se ha luogo alcuna dimostrazione della fedeltà delle nostre ricordanze.

E prima, in queste fa bisogno le idee concette e pensate distinguere e separare dall'atto che le pensa e raccoglie nella unità intellettiva. Imperocchè altra cosa è che noi ricordiamo, ad esempio, un palazzo, una melodia, una sentenza; altra cosa che ci sovvenga essere stati noi quelli ai quali accadde osservare il palazzo, e udire la melodia, e leggere la sentenza. Ora, per ciò che riguarda gli atti del nostro animo, qualunque volta ei si riproducono, come oggetto chiaro e distinto di osservazione, e fanno sentire di sè ch'ei derivano da un solo identico essere operativo, diciamo che tali atti si riproducono fedelmente nel grado e nell'estensione, quale andrem qui notando. Ogni rammemorazione distinta d'idee riconduce seco l'atto di sintesi, onde quelle furono raccolte nell'unità cogitativa, e l'atto per cui vi si pose mente: due moti spontanei, che sono essenziali alla formazione d'ogni pensiero (C. IV, Parte II). Gli altri modi speciali del no-

stro principio attivo, come l'astrarre, il volere, il desiderare, ecc., non possono riprodursi nè con più intensità d'energia, nè mai l'uno per l'altro; avvegna che il grado maggiore d'intensità, in quanto non sarebbe innanzi stato creato da noi, non può riprodursi; nè meno può un modo di spontaneità sostituirsi ad un altro, perchè ciò vuol dire che l'antico non si ripeterebbe, e il nuovo sostituito mai non avrebbe ricevuto esistenza, il che pei superiori argomenti è provato impossibile.

V.

Ma per riguardo al secondo termine del pensiere, cioè alle idee che in ciascuna rimembranza compongono l'oggetto pensato e poi ricordato, è bisogno riflettere che ogni spontaneo movimento dell'animo sciolto dal suo oggetto correspettivo, o vogliam dire da qualunque sorta di multiplo, al quale si riferisca, è sola e mera astrazione di nostra mente. Imperocchè non si può fare atto di percezione, nè di giudicio, nè d'astrazione, se manca al tutto la cosa percepita, astratta e giudicata; e se talvolta sembra a noi di rammemorare i soli atti del nostro animo, per ciò appunto sappiamo di scienza infallibile che quella ricordanza è oscura e difettiva; o piuttosto a cagione del ricordare altre cose attinenti e finitime, siamo avvertiti che un certo atto di nostra mente è dovuto sussistere e del quale andiam ben tosto cercando le idee rispettive; come

quando la subita vista d'un qualche oggetto ci fa sovvenire la determinazione presa di fare o dire alcun che, il quale ci fugge della memoria: o pure quando diciamo a noi stessi: Che feci io in quel tempo: ovvero, Che dissi in quella tale brigata? perocchè noi sappiamo certo che non si entra e dimora in un luogo senza nulla operarvi o col corpo o con l'animo, e non si va a compagnia d'uomini per sempre star mutoli. Ogni riproduzione adunque viva e distinta degli atti di nostra mente va insieme con la riproduzione di qualche oggetto pensato.

Ma due instanze interviene di fare sulla riproduzione esatta degli oggetti pensati: la prima è se alcuna idea nostra attuale possa meschiarsi alle idee riprodotte e venir riputata del loro numero. Rispondesi, che non può, quante volte l'animo nostro distingue in ciascuna idea riprodotta il riferimento suo a un atto riflesso del principio spontaneo, il quale riferimento mai non si fa sentire nell'idea nuova attuale; e questo diciamo in via di discorso dimostrativo; essendochè nel fatto, le impressioni attuali e le impressioni richiamate differenziano tanto fra loro da togliere ogni equivocazione. La seconda instanza è, se al riproducimento dell'oggetto pensato possa alcuna idea mancare, già stata parte di lui nel suo primo comporsi, e se ha modo il pensiere nostro di avvisarne il difetto con salda certezza. Per rispondere a ciò convenevolmente, giova riflettere che ogni memoria viva e distinta, vogliam delle cose,

vogliam delle idee, è necessaria riproduzione di uno, o di più giudicj: attesochè chi bene distingue, pon l'occhio attento ed osserva, e chi osserva giudica: ora alcun giudicio non può riprodursi, senza i suoi termini rispettivi; tolti i quali, è tolto esso pure: quindi si ricava che in ogni qualunque specie di ricordanze prendiamo certezza piena di questo soltanto, che ivi non possono mancare mai le idee tutte essenziali ai termini del giudicio, o dei molti giudicj onde abbiamo scolpita memoria.

VI.

In questi soli confini, e non mai più avanti, è lecito prendere sicurtà della riproduzione fedele ed esatta delle nostre ricordanze: e comechè possano gli errori della memoria parer provocati da mille cagioni differentissime, noi pensiamo che tutti si debbono ascrivere ad una cagione sola e costante, cioè a dire allo smorto e languido rinnovamento degli atti nostri spontanei: il che poi ha luogo tanto più spesso, quanto le rimembranze si fanno vie più parziali e minute: così, per modo d'esempio, se l'atto sintetico per cui giudicammo in complesso d'una piacevole musica, udita non ha molto tempo, ritorna vivo e distinto al segno da escludere ogni dubitazione sulla sua realtà e sulla veracità del suo contenuto, non avviene il medesimo di ciascuno degli atti con cui attendemmo alle parziali armonie e alle minute frasi del canto. Di che poi segue, che allora-

quando alla scolorata memoria di cotesti atti si vadano mescolando alcuni estranei fantasmi, non sarà leggiera cosa avvedersene, imperocchè i fantasmi sono essi pure memorie degenerate e spente: e mancando loro, del pari che alle ricordanze sopra descritte, la riproduzione chiara e distinta dell'atto spontaneo rispettivo, errano sciolti dall'unità assoluta di concezione, la quale appartenne loro in proprio; laonde obbediscono solo a bizzarre e fortuite leggi d'associazione. A noi non compete l'andar più innanzi cercando le passioni e gli accidenti della memoria. Solo era nostro il provare che l'evidenza memorativa è, e reale, e legittima, tuttavolta che s'accompagna con gli attributi suoi peculiari e caratteristici.

Nel fatto adunque dell'umana ritentiva risiedono più facoltà e disposizioni mirabili di nostra mente. E prima, ch'ella può inflettere sopra sè stessa; secondo, ch'ella opera molti atti non insieme coesistenti, ma esclusi gli uni dagli altri in quel certo modo denominato successione; terzo, ch'ella è fornita della virtù di riprodurre simili atti oggettivamente; quarto, ch'ella conserva in ogni passaggio di tempo certa identità fenomenica del suo principio spontaneo, la quale è base nell'identità sostanziale e assoluta di esso principio.

CAPITOLO IX.

Conclusione dei superiori capitoli.

I.

Per tal forma, procacciando noi di mettere in vista migliore i fatti costanti ed universali dell'atto cogitativo, crediamo avere dimostrata la realità delle conoscenze che affermano l'essere delle cose esteriori, e giudicano di ben ricordarsi delle passate. Così abbiamo estesa allo spazio ed al tempo la certezza prima e assoluta del senso intimo; cioè a dire, giusta le nostre definizioni, che più non ci resta occulto il passaggio dall'intuizione immediata, all'altra mediata o dedotta che voglia chiamarsi. Dicemmo nel secondo capitolo di questa seconda Parte, che poichè l'esterno e il passato non si riducono mai sotto l'occhio dell'intimo senso, resta una sola via e non più per tenerli ambedue entro i termini della prima certezza; questa via è provare pel principio della contraddizione, che l'idēa presente allo spirito attesta con la sua propria entità le altre due entità, esterna e passata. Il che dee succedere per un nesso necessario corrente fra l'idea e la cosa, e fra l'idea attuale e l'idea passata: di modo che, poste le prime, cioè l'idea della cosa e l'idea attuale, le seconde pure sieno poste forzatamente. A noi ha sembrato un nesso sì fatto risiedere nella condizione passiva della

nostra sensibilità, e nella conversione del nostro *me* di subbietto in obbietto. Il ragionamento comparando un per uno e in modo isolato quei due fenomeni dell'affezione passiva e del *me* riflesso con l'altro comune e costante della spontaneità, si avviene a un'aperta contraddizione: imperocchè nel primo fenomeno dell'affezione passiva, la spontaneità nostra sembra volere e non volere ad un punto; nel secondo del *me* riflesso sembra operare e insieme non operare; il qual conflitto, impossibile perchè assurdo, rende necessario l'interponimento d'un terzo fatto che dilegui gli assurdi, e il terzo fatto è appunto la realità obbiettiva dello spazio e del tempo, e la certa riproduzione delle idee.

II.

Ma la idea del tempo ha riscontrata una dimostrazione sua propria e indipendente da quella della memoria: tal prova, quanto alla forma, non dovea discordare da tutte l'altre messe innanzi da noi: conciossiachè un sol modo abbiamo per cavar fuori dall' intuizione immediata ciò che in essa non par contenersi. Adunque il fatto della successione e del tempo, è sorto egli ancora dalla palpabile contraddizione che sembra sussistere tra il fenomeno del cangiamento e la percezione sua istantanea; e ciò che fa sparire l'assurdo è la scoperta del *me* continuo. La quale scoperta ci mena poi alla cognizione dei subbietti immutabili, e al-

l'assoluto delle cose, o, vogliam dire più propriamente, c'innalza dalla psicologia alla metafisica.

Sembra a noi che il fenomeno della condizione passiva della nostra sensibilità, quello della riflessione del *me* sopra sè medesimo, e l'altro di mutazione, rivelino tuttaquanta la mirabile economia dell'umano intelletto, per la quale senza poter noi uscire giammai del punto metafisico del nostro essere e dell'unità assoluta della nostra sostanza, pur nondimeno siamo consci delle cose create, e di quel che è, e di quel che fu.

Se poi mettiam mente a ciò, che la condizione passiva della nostra sensibilità forza ad ammettere alcuna esistenza esterna in virtù dell'unità assoluta del nostro pensiero, e che la riflessione del *me* sopra sè medesimo scuopre la realità del passato, per questo solo che il *me* obbiettivo è sentito identico al *me* subbiettivo, ci converrà conchiudere, che il fatto cardinale e solenne, onde ha principio e dove ha fondamento la dimostrazione dello scibile, è l'unità e identità del principio nostro pensante. La quale unità e identità ricevono nel nostro libro la prova del fatto e del raziocinio, e sono poste, a quel che ci sembra, nel grado sommo delle verità necessarie e infallibili.

III.

V'ha dunque un trapasso legittimo dall'intuizione immediata alla intuizione mediata, e

questa riceve la certezza medesima che nella prima risiede, mercè della base comune ad ambedue loro, che è l'evidenza del senso intimo. E non pertanto qui ripetiamo che le analisi e i ragionamenti prodotti da noi a prova d'una porzione dello scibile umano possono differenziare assaissimo da quelle analisi e da quei sillogismi, onde si è tratti la prima volta a credere il mondo esteriore ed il mondo passato; conciossiachè non è nostro intento, nè nostro bisogno di svolgere e riandare in nulla i procedimenti naturali del senno umano nella formazione originaria di quelle verità che compongono il senso comune. Arcane e inescogitabili sono le genesi tutte della natura; e comechè a noi non paja verisimile ch'ella ci meni alla conoscenza dei primi veri per una serie fatale di giudicj istintivi, nè tampoco si osa da noi negarlo risolutamente, questo solo ne pare certo, che ella ha voluto fornire alla mente adulta e contemplatrice una sicura facoltà di riconoscere e giudicare i fondamenti delle comuni credenze; e perciò la fede e l'aspettazione di salire, quando che sia, a una scienza prima dimostrativa, non mai è potuta mancare fra gli uomini.

CAPITOLO X.

Delle idee universali, e poi delle generali.

I.

Natura degli universali.

Le nature universali fuori delle materie individuali non hanno alcuna esistenza se non che nel puro intelletto. — S. Tommaso, De Anima, L. II, Q. XII. — *Quella natura, che nei singolari risiede con i principj individuanti si fa universale dall'intelletto, astraendo da quei principj e aggiungendo la intenzione dell'universalità.* — S. T., Secun. Primae Part. Summae, Q. II. — *Gli universali hanno doppia posizione nella mente e nelle cose.* — Campanella, Univers. Philos., etc., P. I, L. I, C. VIII. — *L'uomo come particolare è nella natura reale, come universale è nell'intelletto un esser di ragione. Ma, esattamente parlando, l'uomo pensato in astratto non è universale nè singolare: imperocchè si astrae dall'essere suo reale e intellettivo.* — Id. Eod. C. IX. —

L'uomo pensato nella realità, è singolare nella cosa come nell'intelletto, ma nell'intelletto rappresenta molti uomini. — Id. Eod. L. II, C. III. —

La comunanza degli individui è detta specie, la identità fra più comunanze è detta genere. — Id. Phisiologicorum, C. XVI. —

Le idee generali astratte sono per supposti. — Tasso. Il Porzio. —

Origine degli universali.

Si dice che l'universale è fatto dal senso in quanto l'anima l'universal cognizione riceve per via induttiva e con la considerazione di tutti i singoli. — S. T., Tertia secun. P. Summae, Q. II. — *La scienza inventiva tratta i singolari, dalla cui reale similitudine risulta l'universale in mente.* — Campanella, Eodem, C. IX. — *A fare l'universale è necessario la astrazione e la comparazione. Ciò che è simile in molte cose e diviene universale in mente, debbe essere, in essa mente, indiviso e perciò uno per legge del pensiero.* — S. T. Secun. Primae Par., Q. II. —

L'identico è il fondamento degli universali.

Il senso riceve la similitudine delle cose in modo singolare e individuato, l'intelletto la riceve secondo la ragione dell'universale natura; imperocchè il senso riceve la specie di Callia non solo in quanto è Callia, ma in quanto è uomo: e in virtù di questa inserzione nel senso, può l'intelletto considerare Callia e come Callia e come uomo. — S. T., Tertia Secun. P. Sum. Q. LIX. — *Il senso percepisce meglio il generale che il singolare, perchè quello si ripete infinitamente più spesso e a sè me-*

desimo uguale, e termina per farsi sentire siccome uno. — Campanella, Phisiologicorum, C. XVI e altrove. —

La mente negli universali imprime la sua unità.

L'universale è uno e più; uno nella mente, più nelle cose. — S. T., P. P., S. Q. II. — *Le simili cose sono uno, le dissimili son moltitudine.* — Campanella, Univers. Phil., P. I, L. II, C. I. — *Delle cose le quali si dicono relative ad altre, se ne trovano alcune che sono per opera dell' intelletto, e alcune che sono secondo le cose. Le prime non hanno realità fuor dell'anima come quelle di simiglianza e dissimiglianza. Le seconde hanno alcuna realità inerente alle cose, come l'azione e la passione.* — S. T. Pars. P. S. Q. XIII. — *Non pertanto l' intelletto non attribuisce alle cose il modo con cui le intende.* — Id. Contra gent. I, XXXVI. —

Gli universali hanno natura necessaria.

Il generale che non è universale è mutabile e non necessario. E malamente vuole Aristotile dai particolari collettivamente presi far nascere il necessario. Perchè i particolari possono essere considerati in contrario e non creano necessità.... meglio l'universale si fa nascere dalle essenze astratte. — Patrizio, Discussionum Peripat., T. III, L. I. —

Fino qui s'è cercata la realità delle conoscenze umane, prese ciascuna da sè: e la prima realità loro s'è detto consistere nell'entità subbiettiva, o d'intuizione, e questa formare la certa e assoluta realità del mondo delle idee. Ciascuna conoscenza guardata poi nella sua forma costante, s'è veduta consistere nell'atto giudicativo dell'essere conoscente e nell'oggetto conóscibile. Tale oggetto ora è il *me* stesso e le azioni sue, ora i modi passivi del *me* riferiti a soggetti esteriori: dalla certa prova di simile riferimento abbiam dedotta la prima realtà dell'intuizione mediata, o vogliam dire del mondo esterno. Da ultimo, comprendendo ogni conoscenza un oggetto conoscibile attuale, ovvero passato, abbiam prodotta la prova della successione delle esistenze, e notato i confini, entro i quali ci è lecito prendere sicurezza della fedeltà della memoria. Di presente ci viene il dover parlare degli oggetti conoscibili non presi ciascuno per sè, ma accoppiati insieme e considerati l'uno rispetto all'altro. Il resto dunque del libro sarà intorno alla congiunzione delle idee, e alla congiunzione delle cose, cioè a dire che esso metterà in chiaro l'entità delle conoscenze, le quali mirano al collegamento particolare e comune dei fatti cogitativi e dei fatti estrinseci, e avrà debito di provare la realtà e la certezza di simili conoscenze, e come elle rispondono ai concetti e alle persuasioni del genere umano.

II.

Diciamo dunque che tre sono i modi, onde le cose e le idee si connettono. L'uno è congiunzione intima ed assoluta delle parti d'un solo essere; l'altro è legame intrinseco fra gli esseri sostanziali distinti; il terzo è puro legame intellettuale rispondente ora all'unità, ora alla multiplicità delle cose. Al primo si competono due specie di relazione: quella degli accidenti ovvero dei modi alla sostanza o al subbietto, e quella di certe sostanze fra loro, assunte ciascuna come parti di un solo composto. Al secondo compete una relazione soltanto, ed è quella dell'effetto alla sua cagione; al terzo pure compete soltanto una relazione, ed è quella che scorgesi dal nostro intelletto fra gli esseri simili, e, per negazione, fra i dissimili, e di questa faremo lungo discorso altrove. Non resteremo qui di notare una quarta specie di relazione, la quale tuttochè si risolva in connesso d'accidente e sostanza, pure si conviene distinguerla e particolarizzarla, come quella che è forma costante d'ogni pensiero e abbraccia in sè tutte l'altre sorte di relazioni, qualora si fanno oggetto di conoscenza. Cotesta quarta specie verrà distinta e compresa assai facilmente, se metteremo in ricordo, che conoscere vuol dir giudicare, cioè distinguere ed affermare alcun attributo d'alcun soggetto. Laonde niuna congiunzione d'idee, o di fatti può essere conosciuta da noi finchè non riceve in-

nanzi la congiunzione intellettuale. Così queste quattro frasi, *il pensiero è uno, il corpo umano ha più parti, l'impulso è cagione del moto, le cose sono simili, o dissimili*, rappresentando la cognizione di tre specie di nessi, rappresentano altresì tutte quante la congiunzione intellettuale del soggetto con l'attributo.

Ora per ciò che s'attiene alla prima specie di relazione, cioè a quella di accidente e sostanza, ed all'altra dell'unità relativa e delle parti assolute, noi ne abbiamo fatto sufficiente parola quando abbiamo trattato della indivisibilità del pensiero, dell'idea di sostanza e di quella dell'unità, poi dell'unità relativa dei composti materiali. Rimane dunque che si volga il discorso alle due maniere di congiunzione che cadono sopra enti separati, cioè alla congiunzione degli effetti con le cagioni, e all'altra delle cose simili e delle dissimili: la prima dà luogo al principio apodittico della causalità, la seconda alle idee generali ed universali; e volendo fare incominciamento da queste che sono per rispetto al principio della causalità in proporzione esatta del genere con la sua specie, noi entreremo a considerare la relazione che passa tra le cose conformi e le non conformi, la quale può denominarsi relazione d'analogia e di differenza. Ma perchè in cotesta relazione mettono capo e riscuotono ogni loro legittimità le idee tutte generali ed universali, l'ordine analitico par domandare che si esponga innanzi lo stato delle obbiezioni e dei dubbi circa la

genuina realità delle idee universali, onde si sappia quello che manca da questo lato alla prova aperta e compiuta della realità dell'umano scibile.

III.

Adunque la difficoltà che insorge intorno l'essere loro è tale: Le idee universali come rispondono alla realità obbiettiva? attesochè in natura non esistono universali. Rifiutano pure quelle idee per certa necessità intrinseca ogni sorta di mutazione, e non vestono più che un modo assoluto e perpetuo di essere; ma quali concreti conosciamo noi forniti d'un modo di essere unico ed immutabile? In fine quelle idee dimostrano avere una comprensione senza limite, onde vogliono essere denominate non soltanto generali, ma universali e infinite; però la infinità delle cose dove e quando si apprende? Conciossiachè la natura che noi esploriamo è contenuta sempre entro limiti più che finiti. Queste condizioni singolarissime delle idee universali menano ad inferire che, poichè negli oggetti dell'esperienza non vedesi cosa la quale non sia individua e limitata, e la quale non soffra varietà alcuna di modo, quelle idee che da noi si possiedono universali veramente e di necessaria immutabilità debbono venire formate con l'intervento di altra cagione diversa dall'esperienza.

Coloro poi che escludono affatto l'esperienza induttiva dalle cagioni efficienti delle idee universali

versali, e mettono perciò innanzi le forme e le nozioni *a priori*, mancano al severo uso della sillogistica, in quanto che il principio invocato da loro della conformità dell'effetto con la natura della cagione importa per sè non l'esclusione dell'esperienza induttiva, ma solo l'interponimento d'un'altra forza efficace, diversa dall'esperienza: nè quel principio definisce o può definire se cotal forza dee consistere in forme e giudicj trascendentali, o, più semplicemente, in qualche speciale esercizio delle facoltà nostre ordinarie (Aforismo 4). Costoro negano pur fede al senso comune, il quale va ripetendo che gli elementi tutti delle idee universali esistono nei concreti, e ch'elle sono un certo novero di somiglianze rilevate nei singoli oggetti correspettivi.

Adunque occorre alla nostra filosofia dimostrare due cose: la prima che le idee tutte universali rispondono bene alla realità oggettiva in quel modo e con quella circoscrizione appunto che il senso comune determina; l'altra che simili idee acquistano la università e immutabilità loro non da forme ingenite e da giudicj *a priori* istintivi, ma per l'azione semplice e naturale delle facoltà ordinarie di nostra mente. Ambe le quali dimostrazioni debbono aver sede e radice nel fatto supremo e costante dell'evidenza intuitiva.

Esaminando noi più sopra il fatto continuo dell'evidenza intuitiva, scuoprimmo, innanzi ogni cosa, che il principio nostro spontaneo

non cessa mai di radunare le idee in un cotal centro dell' intellezione perfetto ed indivisibile. Medesimamente fu rilevato che il principio nostro spontaneo ha facoltà d' indirizzare la sua forza attentiva a una parte più che ad un'altra, e d'osservare il tutto dopo osservate le singole parti. Da questa doppia prerogativa dell' intelletto, cioè del congiungere e del dividere, emanano due atti singolari: l'uno è di percepire più cose ad un tempo, e quindi le relazioni che fra quelle intercedono; l'altro di sentire isolatamente e in modo uno, intero e assoluto, l' identico, e il non identico, i quali per entro le cose giacciono quasi sempre meschiati, indefiniti e interrotti. E, per farci dal primo, bisogna qui porre in considerazione che quella unità, di cui è fornito essenzialmente qualunque atto cogitativo, non sussistendo fuori di noi, debbe di necessità introdurre nelle percezioni alcuna cosa di subbiettivo, non rispondente al reale estrinseco. Nè ciò deroga d'un attimo all'autorità e legittimità dello scibile; mercechè ognuno s'avvede e conosce un certo elemento cogitativo essere aggiunto alla percezione. Di fatto chi ha mai creduto e pensato che la identità e la varietà, l'uguale e il disuguale, il molto ed il poco sieno parti concrete dei corpi? e non veramente certe vedute intellettuali e certo frutto della facoltà che abbiamo di concentrare in un sentimento indiviso le impressioni distinte che ci vengono di fuori? Perciò il volgo e i filosofi concordano in cre-

dere che la realità obbiettiva delle nozioni del simile o del dissimile consiste nella rispondenza e proporzione squisita che quelle nozioni mantengono coi termini della relazione. Imperocchè, senza essi termini mai non sorgerebbe entro noi alcuna idea di attinenza; e ogni cangiamento, minimo quanto si vuole, che sopravvenga in quelli muta issofatto con misura esattissima la idea dell'attinenza. Ma per chiarire vie meglio questa materia ci faremo incontro ad una obbiezione. È un detto bene assai vulgato quello che afferma, in natura ogni cosa rimanere dissimile. Or come dunque crediamo noi di scuoprire fra gli esseri infinite rassomiglianze? Non è questo un perpetuo inganno che generiamo a noi stessi? E non sembra egli doversi ricavare da ciò che le nozioni del simile e del dissimile non rispondono guari ad alcuna realità obbiettiva, come da ognuno si pensa? Noi sciogliamo così la istanza. Le osservazioni superficiali e fugaci intorno gli oggetti ci persuadono da principio correre fra quelli molte più somiglianze che non comporta l'essere loro; avvegna ciò per la fretta dell'osservare, onde il simile si fa sentire, e non il dissimile, il quale, come osservò Campanella, rimane più occulto; ovvero succeda per un bisogno e per un desiderio che abbiamo di trovare dovunque frequentissime analogie, senza le quali non avremmo capacità alcuna di scienza. Nondimeno allorchè uno studio più diligente, sia della natura delle cose, sia del loro aspetto,

ci fa accorti della fallacia di molti giudicj di analogia, noi prendiamo abito a valutare il somigliante e il dissimigliante, come qualità imperfette, e più conformi spesso al nostro modo di riguardare che all'entità delle cose. Non pertanto si crede che una identità parziale, o vogliam dire una identità mista del suo contrario, rimane perpetualmente nel fondo d'ogni nostra disamina. Così, per cagion d'esempio, colui, il quale va comparando col nudo occhio due palle d'avorio, fatte tornire d'una misura e d'un peso ugualissimo, non giunge forse a scuoprire fra esse differenza notabile. Ma se poi prende a sussidio la lente, e con questa riguarda gli oggetti medesimi, assai differenze verranno a mostrarsi: tuttavia diciamo che la identità non s'estingue, perchè divenga imperfetta; e di vero se colui, il quale discuopre le differenze nuove fra le due palle, risolve di confrontar queste con altro corpo d'altro colore e figura, verrà in tal conclusione, che le due palle non differiscono tanto fra loro quanto col corpo estraneo. Ma che significa essere meno differente, se non raccogliere in sè qualche parte di somiglianza, poichè fra il simile e il dissimile non è medio alcuno? Nel fondo adunque d'ogni soggetto minutamente cercato noi rinveniamo qualche porzione d'identità, che persiste e non cangia, e la quale si vedrà a suo luogo procedere dalla natura eterna e immutabile di certi subbietti, ove la identità è una in modo assoluto, e risponde preciso alla

unità intellettiva che andiam formando. Perciò allora quando dicesi, nella natura ogni cosa rimanersi dissimile, vuolsi indicare semplicemente che non v' ha somiglianza al mondo, entro cui un assottigliamento di osservazione non possa scuoprire certe specie di differenze; il che non distrugge l' identità, bensì la converte da perfetta a imperfetta, o, a dir meglio, da completa a parziale.

IV.

E non pertanto la mente nostra ha facoltà di concepire il simile, ovvero il dissimile, come perfetto ed intero, il che viene effettuato dalla virtù nobilissima dell'astrarre; secondo atto di nostra mente, del quale ci viene ora il tener discorso. A chiunque si pone a riflettere sul perenne fenomeno dell'evidenza intuitiva apparerà questo di chiaro, che l'atto del giudicio il quale vi è incluso, compiesi pel dimorare e per l'alternarsi dell'attenzione sui termini di esso giudicio: così, per modo d'esempio, la notizia che noi prendiamo dell'uguaglianza perfetta delle due palle d'avorio, sorge da più trapassi dell'attenzione la quale considera nelle due palle quando il colore, quando la sfericità, e quando il moto. Cotesto ritrarsi che fa l'attenzione da più cose presenti nell'animo per raccorsi tutta e dimorare sopra un soggetto parziale costituisce *la virtù dell'astrarre*, pel cui ufficio l' identico viene contemplato come sciolto dal vario, e per conseguente il vario come non

frammisto all'identico. Nè quest'ultimo rimansi parziale disgregato e discontinuo, ma in certo essere uno intero e continuo; e, per forma di esempio, se intagli differenti d'avorio saranno paragonati via via alle due palle sopraddescritte, la mente nostra, fatta astrazione dalla dissomiglianza delle figure e altresì da poche varietà di colore, di peso e di lucentezza, sentirà in modo uno e completo l'identità del colore e della materia. Per contro, se le due palle verranno a confronto di alcuni corpi rotondi esattamente, ma diversissimi di materia, di colore e di altri accidenti, la virtù nostra astrattiva ponendo l'occhio all'esterna figura soltanto degli oggetti paragonati non potrà a meno di non sentirne l'identità assoluta e perfetta.

Ora diciamo che tale idea astratta della sfericità è idea universale. Imperocchè la ragione medesima, per cui essa idea conviene a ciascuno di quegli oggetti, onde fu ricavata, la fa convenire con tutti gli altri reali e possibili, che fra le condizioni varie del loro essere includono la sfericità. E perchè il numero di questi non è limitato, ma trascende la creazione medesima e spazia nell'immensità del possibile, così l'idea astratta della sfericità è vera idea universale e di comprensione infinita, cioè a dire ch'ella è un tipo e un esempio, nel quale vediamo rappresentata una forma di estensione propria a smisurato numero di soggetti.

La virtù astrattiva procede nelle separazioni

sue per i gradi seguenti. Prima osserva in disparte le qualità comuni di più soggetti, e contempla il simile esattamente disviluppato dal suo contrario. Appresso va isolando cotesto simile dai concreti particolari che lo contengono, quindi da ogni concreto reale o possibile; infine dal soggetto pensante che lo percepisce. Di tal guisa la forma rotonda, vista e raffrontata in più corpi, genera primamente la nozione astratta d'una qualità identica dei medesimi. Disparsi questi dall'occhio di nostra mente, rimanvi la nozione più astratta e generalissima *di ciò che è sferico*. Proseguendosi a distinguere, e cessando di pensare a qualunque materia possibile, producesi la nozione pura, geometrica della sfericità. In fine messo da banda il soggetto pensante, che l'apprende e la possiede, la nozione della sfericità non appartiene più ad una che ad altra intelligenza, non nasce, non s'estingue, non si riproduce, e così dismette ogni maniera di accidenti individuali.

La virtù astrattiva nello sciogliere che fa l'identico dal non identico, va separando spesso due gruppi distinti di qualità; e prima le qualità che pajono estrinseche affatto all'identico meditato, appresso le altre, che pajono avere insieme con lui egualità di natura; come nel caso qui sopra esemplificato delle palle d'avorio, poste a comparazione con più corpi rotondi, la virtù astrattiva esclude innanzi la materia e il colore, e serba così la estensione pura sferoidale. Con ciò ella ha segregato il

dissimile estraneo, vale a dire compreso sotto altro genere di accidenti. Però avviene ch'ella riconosce nella qualità stessa comune della sfericità alcune differenze, come ad esempio la maggiore o minor grandezza: ora queste non sono estrinseche all'identità della forma, bensì sono sue varietà e come specie di genere nelle quali essa è ugualmente inserita. La virtù astrattiva separa eziandio queste ultime varietà e ottiene così l'identico semplice assoluto ed universale. Da tutto ciò si fonda un canone principalissimo della dottrina delle idee universali, cioè a dire che *l'identità rilevata nel paragone degli oggetti è sciolta per virtù astrattiva da ogni differenza di modo.*

Di qui pare quanto si dilunghi dal vero la opinione testè riprodotta e difesa dall'alto ingegno dell'abate *Rosmini* sulla natura dei generali. Di fatto, egli stima, rinovando in parte la dottrina dei tipi platonici, che una idea singolare divenga universalissima, con questo soltanto ch'ella sia guardata come esempio d'altre idee infinite; o reali, o meramente possibili, e identiche a lei pure in ciascun accidente individuale. Or non è tale certo il concetto che gli uomini tutti quanti si fanno delle idee universali, imperocchè nessuno mai ha pensato che l'idea peculiare d'un libro o d'una medaglia perchè vengono l'uno e l'altra ripetuti dai torchi e dal conio migliaja di volte e per immaginazione nostra moltiplicati in infinito, sia l'idea universale di quegli infiniti libri e medaglie.

Ma ognuno intende che l' idea universale rappresenti di sua natura il comune di certe cose, e ommetta l' individuale, e perciò include forzatamente alcuna astrazione. Quello che osserva il *Rosmini* sull'antichissima distinzione fra la idea di *specie* e l' idea di *genere* non sussidia punto la prova della sua teoria. Conciossiachè non si nega esistere una notevole differenza fra quelle due classi d'idee, ma non quale la va pensando il *Rosmini*. Simile differenza venne sentita e descritta finalmente, a noi sembra, dal *Campanella* con le parole qui sopra citate, le quali sono: La comunanza degl'individui è nominata specie, la medesimezza fra più comunanze è nominata genere; cioè a dire, che la specie astrae dai concreti, il genere dagli astratti.

V.

Ogni idea universale è pure idea necessariamente immutabile. A cagione che non si potrebbe mutarla senza distruggerla. Di fatto l'essere suo consiste in certa relazione d' identità, che non patisce grado nè modo, o vogliam dire che viene astratta da tutti i modi e da tutti i gradi della sua specie, come eziandio dagli accidenti del subbietto pensante, dove dimora: quindi è assoluta, e non può esistere fuorchè in una guisa soltanto. Ma se alcuno faccia un composto di molte idee universali, può chiedersi quale sarà la natura di questo composto. Si manterrà egli universale e necessariamente immutabile? Certo sì, per la ragione che l'es-

senza d'ogni composto astratto giace tuttaquanta nella forma ideale del composto medesimo: perciò mutarlo è mutare il suo essere, il che vale quanto distruggerlo; attesochè l'essere non in sè propriamente è mutabile, ma nei soli suoi modi; e ove non ha modi non ha mutazione. Dunque i composti astratti d'idee universali sono essi pure necessariamente immutabili. Sono eziandio universali, perchè riferibili a tutte le cose che rinchiudono in sè un gruppo medesimo d'identità integrali e integranti: e qualora nè manco uno di tali gruppi fosse veduto sussistere nel concreto, pur tuttavia appartiene a loro l'immensità del possibile. Per cotal modo abbiamo noi continuo arbitrio d'edificare entro il nostro intelletto, con le idee semplici, universali di linea e di superficie, i composti tutti geometrici; ognuno de' quali ha una essenza universale e necessariamente immutabile. Imperocchè a niuna possanza mai sarà lecito di aggiungere o di sottrarre un solo angolo ad un pentagono, senza che la natura di esso pentagono non vada annichilata immediatamente.

Ma sui composti astratti ed universali conviene por mente a una distinzione sostanzialissima; imperocchè alcuni di quei composti sono arbitrarj ed altri non sono. I composti non arbitrarj si formano d'idee universali comuni, cioè esistenti a un modo medesimo nel pensiero d'ogni uomo. Assegnasi l'origine loro alle condizioni essenziali e incommutabili di

nostra natura. E valga ad esempio l'idea astratta di peso, la quale è idea universale, comune; stantechè la natura umana è condizionata di sorta a sentire continuamente lo sforzo delle cose di fuori sul proprio corpo e quello delle parti di esso corpo l'una sull'altra. Ora si noti che l'idea astratta di peso, guardata nelle sue attinenze, non è al tutto semplice, ma include in sè alcun'altra idea universale, come quella di essere un modo del nostro intelletto, essere un' affezione passiva, una quantità misurabile, un'accidente corporeo, e più altre ancora. Adunque l'idea di peso riesce composta per congiunzione non arbitraria di universali, a cagione che la forma essenziale del nostro essere fa egualmente a tutti gli uomini generare il gruppo medesimo delle astrazioni suaccennate.

Le idee universali composte di composizione arbitraria sono tutte quelle che ciascuno può venir fabbricando a sua istruzione o diletto: così fa il geometra allora quando stabilisce di suo arbitrio certe relazioni di quantità fra le ordinate e le ascisse, e ne trae fuori una curva nuova ed originale; e così pure taluno può andar foggiando nell'animo suo un tipo astratto e fantastico dei mondi creati, stringendo tra più idee universali un nesso arbitrario. E non pertanto quel tipo dei mondi è di sua natura nozione immutabile ed universale: conciossiachè egli non può soffrire cangiamento, benchè minimo, il quale, pel detto di sopra, non porti disfacimento di tutto l'essere, ed egli ha eziandio

dio relazione legittima e necessaria con quante esistenze reali o ipotetiche si conformano a lui con perfettissima identità.

VI.

Le idee universali avvenga che sieno astratte da più termini di paragone individuali e concreti, e che perciò la natura loro si adatti puntualmente alle condizioni di essi termini, tuttavolta è da osservare ch'elle si mantengono entro il pensiero, come staccate dai fatti onde presero origine: e mentre quelli mutano, o posson mutare, le idee universali restano identiche a sè medesime. Però ei bisognerebbe per nostro utile che le idee universali continuassero sempre a rappresentare il comune di tutti i soggetti dai quali sono desunte, perchè, levata tale rappresentanza, è levata insieme ogni applicazione loro prossima ai casi concreti. E nel vero questo si cerca di conseguire, serbando il più che è possibile una relazione costante e uniforme fra le idee universali e gli oggetti, da cui presero nascimento, come da termini di paragone. Così vuolsi che l'idee astratte di albero, di minerale, d'uomo, di bellezza, di sensibilità, e in finite consimili, non istieno dentro di noi quali esseri semplici di ragione, ma quali rappresentanze continue d'un certo numero di singolari concreti, e qual fonte di notizie vere ed esatte sulle realità delle cose. Perchè poi la notizia dei fatti fortuiti ed accidentali non sembra formare scienza ed ha natura

volubile e transitoria all'eccesso, ponesi mente anzi a tutto agli universali che rappresentano, come si crede, la essenza medesima delle cose. Ma che è quello, a cui diamo nome ambizioso di essenza, e tolto il quale crediamo distrutta immantinenti la cosa, di cui è l'essenza? certo non altro che un gruppo di proprietà unite insieme costantemente, e ognuna di cui non può venir meno senza che non perisca l'essere intero, al quale appartengouo. Però stante che la notizia di questi fatti essenziali non può emergere da un'esperienza illimitata e perpetua, e più ancora perchè la cagione prima ed efficiente di quelli resta sepolta all'occhio nostro intellettuale, di guisa che noi possiamo pensare il loro contrario senza ombra di assurdo, le essenze concrete che noi conosciamo non rivestono mai il carattere della universalità e della immutabilità necessaria. A questa legge fanno eccezione soltanto gli universali che non si stendono sui fenomeni, ma sull'entità dei subbietti o dei modi loro immutabili, siccome parerà meglio in appresso. Avviene da tutto ciò che quantunque la essenza ideale di molti esseri di ragione si mantenga sempre, pel fatto rappresentatrice fedele della essenza concreta di molte sostanze, pure quegli esseri, rispetto a tal loro rappresentazione, smarriscono l'attributo dell'universalità e immutabilità necessaria, quindi seguitano i limiti e la contingenza dell'umano esperimento, e perciò più non compete loro il nome di universali. Noi gli chia-

meremmo più volontieri idee generali, cioè tanto estese quanto il numero degl' individui, o noto o supposto, del genere reale e concreto, a cui tengono riferimento; così in quelle idee poc'anzi citate dell'albero, del minerale, dell'uomo, della bellezza e consimili sta compreso infallibilmente l'universale, l'immutabile e il necessario, sempre che tu le guardi nell'essenza loro mentale, e perciò ipotetica, ma per contrario, guardate nell'ufficio, che lor viene imposto di rappresentare al vero l'essenza concreta degli arbori, dei minerali, degli uomini e così prosiegui, acquistano issofatto la limitazione inerente alle notizie sperimentali. Di quivi si scorge con gran chiarezza per qual mai cagione i filosofi abbiano conteso per lunghissima pezza intorno la doppia natura necessaria ed empirica delle idee universali. E crediamo che grandissima luce si sparga su tutta la scienza del vero mantenendo una distinzione certa ed assoluta fra le idee *universali* e le idee *generali*. Nel che fummo preceduti, come vedesi dal testo allegato al principio del cap. dall'italiano Francesco Patrizio.

VII.

Noi siamo venuti esponendo la teoria degli universali e dei generali nel modo che la si può costruire e praticare attualmente, cioè con l'intervenzione assidua dell'atto conoscitivo, quale fu definito da noi nel quarto cap. di questa seconda parte; e comechè allora venisse

notato, la intervenzione del giudicio conoscitivo non alterare per niente la realità delle conoscenze, pure ci accade di aggiungere qui alcuna altra riflessione intorno il proposito. E di vero, può taluno osservare che essendo gli universali ed i generali formati con l'opera del giudicio conoscitivo, suppongono già l'esistenza e l'uso di altri universali, onde può dubitarsi, se questi ultimi sieno mai stati prodotti da particolari paragonati, e perciò se rispondano puntualmente ad alcuna realità.

Noi nel definire la idea universale abbiamo notato ch'ella risponde alla certa realità dei fatti per lo squisito riferimento che tiene coi termini del paragone, i quali debbono essere costituiti da alquanti particolari concreti, di cui si giudica come d'ogni vera e singola realità.

Adunque le idee universali, che non lasciassero scuoprire di sè, nè altre idee universalizzate, da cui si originino, nè i riferimenti loro esatti a qualche concreto, siccome a termini di paragone, non lascerebbono credere nè tampoco alla loro certa rappresentanza di qualche fatto e rimarrebbono all'occhio del buon giudicio un puro essere di ragione. Di qui si trae una norma più che sicura per riconoscere la realità delle idee universali, e per isciogliere il dubbio qui sopra descritto. Vedesi pure da ciò una conferma nuova del grande vantaggio che si raccoglie a sceverare la quistione della realità dello scibile da quella tenebrosa e ar-

cana delle sue sorgenti primitive; perchè quando pure di alcune universali idee resti occulta la origine, non per tal fatto dee rimanere occulta di forza la loro realità e il modo di bene avverarla.

Ma a fine d'introdurre in cotal soggetto quanta più chiarezza si può da noi, verremo sponendo sin dove crediamo che giunga l'azione diretta e necessaria del giudicio conoscitivo sulla formazione delle idee universali. Diciamo dunque in questa tre sorte di atti concorrere continuamente: 1.° la concezione dei termini particolari paragonabili; 2.° il paragone di quelli e l'astrazione dell'identico; 3.° il giudicio della possibilità d'una ripetizione infinita di esso identico. Ora quanto al primo, cioè alla concezione dei termini, noi nel terzo cap. di questa seconda parte facemmo osservare, che attendere ed avvertire semplicemente un particolare sensibile non domanda per sè la forma compiuta ed universale dell'atto conoscitivo, quale è praticato presentemente.

Riguardo all'atto di comparare e di astrarre, notammo noi al luogo medesimo, che translatare la propria attenzione da un termine a un altro e da una qualità ad un'altra è operazione che non domanda di necessità la previdenza d'un qualche scopo determinato, e con ciò la universal nozione dell'attinenza del mezzo al fine. Ma in tal modo di traslazione consiste appunto il paragonare i singoli termini, e il porre mente a quello che in loro è comune,

in disparte da ciò che in loro è individuale. Imperocchè l'attenzione la qual si dirige ora sul simile di certi oggetti ed ora sul differente induce di forza per entro del nostro animo un sentimento composto di due affezioni; il primo, che è quello del simile, sotto forma di unità, l'altro, che è quello del differente, sotto forma di multiplicità, l'uno invariabile, l'altro variabile. Poni per istrana ipotesi il caso che venga a taluno sottratta ogni qualunque idea universale, eziandio quelle inserite nel giudicio conoscitivo, e poni di più ch'egli a un medesimo tempo veda parecchi colori ed ascolti parecchi suoni. Noi diciamo che pure in cotesta ipotesi, traducendo colui la propria attenzione più volte da un termine a un altro di paragone, finirà per sentire una total differenza tra i suoni e i colori, e una sorta d'identità fra i colori a parte ed i suoni a parte.

E per fermo, quando ciò non risultasse immediatamente dalla doppia facoltà di unire le separate impressioni e distinguere le unite, niun'altra idea universale e niun giudicio conoscitivo saprebbe porre il sentimento della medesimezza e della varietà là dove non sussistesse. Perocchè affermare che il simile sia in una cosa, ovvero il dissimile, è giudicare del sentimento che dell'uno o dell'altro già esiste: altre idee universali, se possono ajutare o compire la concezione del simile ovvero del dissimile, mai non potrebbero farsi cagione e nè manco aver parte integrale nella sua entità.

Concludasi dunque, che il giudicio conoscitivo e certe universalità primordiali non entrano essenzialmente nel secondo atto generatore delle idee universali, cioè nella comparazione e nell'astrazione. Quanto all'ultimo atto, il quale considera l' identità rilevata nel paragone, come capace di essere ripetuta in infinito numero di soggetti, noi diciamo che colui, il quale raccogliesse qualche concetto d'identità senza possedere la idea del possibile e dell' impossibile non verrebbe certo a concepire la multiplicazione infinita di quella medesimezza. Non pertanto egli saprebbe figurarsela riprodotta un numero indefinito di volte. E per vero si ripensi al caso esemplificato dei colori e dei suoni, e ben si vedrà che lo scemare o il crescere del loro numero e il variare più o meno del loro essere non altera in nulla il sentimento d' identità di sopra notato. Adunque, escluso eziandio il concetto della possibilità, il numero dei soggetti nei quali vien trovato lo identico si fa di per sè, e a poco a poco indefinito.

CAPITOLO XI.

Della forma unica e indeterminata di nostra mente concepita dall'abate Rosmini.

I.

Ma se la concezione stessa dei termini di confronto domandi per farsi possibile l'ante-

cedente esistenza d'alcuna idea universale, ci non sembra più vero quello che abbiamo fermato, appartenere all'intendimento la facoltà di attendere, paragonare ed astrarre l'identico senza dipendere da altre idee astratte ed universali, e singolarmente da quelle comprese nella forma attuale del giudicio conoscitivo. Ora così andrebbe la cosa, secondo la mente dell'abate *Rosmini*, autore del nuovo *Saggio su l'origine delle idee.*

Imperocchè egli pensa non potersi dall'uomo formare concetto alcuno, se non per mezzo di un predicato universalissimo, da cui tutti quanti gli altri attingono la virtù loro. Cotesto predicato universalissimo è al suo credere l'idea dell'*ente*, idea anteriore a qualunque cogitazione, e che risguarda la possibilità sola delle esistenze particolari. In quella idea scorge egli la forma unica e indeterminata d'ogni nostro pensiero, e senza quella crede non abbia luogo attò nessuno di concezione.

A noi conviene di osservare per prima cosa che la teorica del *Rosmini* non va contro l'effetto dei nostri ragionamenti; nè distrugge le lor premesse, nè impedisce il conseguimento del fine loro che è la dimostrazione generale dello scibile. E per fermo che la nozione dell'essere anteceda ogni altra idea generale, o sia loro contemporanea; ch'ella sia innata, ovvero sperimentale, la certa realtà trovata da noi fino qui nelle umane conoscenze, e in esse idee generali, rimane tuttavia la medesima; impe-

rocchè questa nozione dell'essere, pensata dal nostro autore e descritta da lui, come idea affatto indeterminata, e che altro non pone se non la possibilità dell'esistere, non pretende di stabilire *a priori* alcuna realità; che anzi vien dichiarato da esso *Rosmini* l'idèa dell'essere non avere nulla che fare col sussistere delle cose, il quale è conosciuto bensì per mezzo di quella, ma non affermato e posto da quella. Essa è dunque semplicemente un'energia e facoltà dell'animo nostro, onde si viene capaci di giudicare, conoscere e generalizzare, in quel modo che sono a ciò indispensabili le facoltà di attendere, astrarre, sentir relazioni, rammemorarsi, ed altre, le quali tutte non porgono alcuna realità, ma soltanto ajutano a discuoprirla.

II.

Con tutto ciò, sta bene che si dichiari da noi in breve per quali ragioni non sapremmo accostarci ai pensieri nuovi e singolari dell'ab. *Rosmini*, tanto più che l'opera sua è per mille rispetti raro e sapiente lavoro, e de' più acuti e profondi che il secolo abbia veduto comparire nelle scienze speculative. Diciamo dunque che il *Rosmini* innalza la sua teorica su due teoremi, i quali a noi sembrano difettare nella pienezza delle lor prove. Il primo teorema è tale: *L'uomo non può pensare a nulla senza l'idea dell'essere*; le prove esibite sono: primo, che l'esistenza è di tutte le qualità generali

delle cose la generalissima; secondo, che l'idea dell'essere è l'ultimo termine dell'astrazione; imperocchè si può nel concetto d'una cosa fare astrazione da un gran numero di qualità peculiari e comuni, senza che la mente perda per questo la facoltà di pensare di quella cosa alcuna residua proprietà o attributo, ma, tolta la qualità dell'esistere, è tolto con essa tutto l'oggetto, e non resta nulla di che pensare.

Ora a noi sembra che in tali due prove si faccia non conveniente passaggio dall'idea all'essere, e dal concetto delle realità alle medesime realità. E per vero, che l'esistenza sia propria di tutte le cose, lo vede ogni mente sana, ma che per ciò l'idea di quell'esistenza debba entrare a parte d'ogni umano concepimento non è conclusione che corra. Certo l'umano concepimento ha esso medesimo una realità; ma un fatto è la realità del pensiero, ed un altro l'idea di essa realità. Che quando il reale delle cose dovesse addur seco l'idea dell'essere, come porzione distinta de' lor concetti, ne sorgerebbe l'assurdità che tutte le idee quali si vogliano convertirebbersi in quella dell'essere, la quale, moltiplicata or più or meno con sè medesima, fornirebbe ella sola tutti i concetti particolari.

E nel vero si consideri che ogni parte di cosa ha la sua entità peculiare: adunque ogni parte del concetto correlativo ha pure la sua idea dell'essere: tutto quello che sappiamo distinguere in una cosa e per conseguente nel

suo concetto, contenendo la sua entità propria, dee far moltiplicare l'idea dell'essere: ma tutto quello che in un concetto si giunge a distinguere è ciò appunto che insieme unito forma il concetto medesimo: adunque si ritrae, che ogni concetto particolare è formato esclusivamente da gruppi molteplici dell'idea dell'essere. Non vale rispondere che la idea dell'essere è comune a tutte le idee singolari, in guisa che elle sono semplici maniere e determinazioni di lei.

Questo, se non erriamo, è un vero trasmutamento dell'idea in sostanza, ed è un ragionare della prima nel modo e nei termini che è lecito fare soltanto della seconda. E per fermo, le idee son tutte quante una pura modificazione del nostro principio cogitativo, e non avvi fra loro una idea cospicua, che divenga sostegno di tutte le altre e le riceva in sè come attributi e affezioni della propria sostanza: di fatto questo sostegno, quando vi fosse, o dovrebbe potersi distinguere dai suoi modi, ovvero non dovrebbe potersi. Nel primo caso, egli sarebbe un'idea fuori delle altre idee: imperocchè le idee non si escludono e separano altrimenti fra loro, che lasciandosi distinguere: e in tal supposto egli non sarebbe loro sostegno comune: nel secondo caso, cioè che non potesse farsi distinguere dall'altre idee, in qual modo verrebbe egli pensato, distinto e conosciuto da noi? ma pure ammesso questo soggetto perpetuo delle nostre cogitazioni, siccome

l'intende il nostro filosofo, diciamo non potersene dare per prova la ragione soprannotata, cioè che l'essere risiede in tutte le cose; imperocchè l'essere risiede nelle cose non distinto dalle cose medesime, quando che l'idea dell'essere risiede nell'intelletto distinta dall'altre idee, e a cui possiamo pensare separatamente da tutte.

Una istanza può farsi con aspetto assai persuasivo ed è la seguente. Noi troviamo l'essere in tutte le cose: or, trovare l'essere vale, rispetto a noi, concepirlo: e perchè le cose tutte quante son pensate e conosciute da noi per mezzo dei nostri concetti, trovare l'essere in tutte le cose, vuol dire all'ultimo trovare in ogni concetto di cosa il concetto dell'essere. Ma si risponde di nuovo: Non è nelle cose una esistenza astratta, indeterminata, e distinta dai modi particolari e individuali; il che solo risponderebbe a un concetto distinto, astratto e indeterminato dell'essere; siamo noi bensì che usiamo talvolta considerare le cose, astrazione fatta da ogni loro individualità; e solo in quanto elle esistono, cioè in quanto noi le consideriamo con quell'astrazione.

Ancora potrebbe opporsi: Tale astrazione non fôra possibile, tuttavolta che nelle cose e in conseguenza nei lor concetti non si trovasse un fondamento dell'astrazione, cioè alcun che, proprio a venire diversificato e distinto: in ogni concetto adunque l'idea dell'essere giace, in alcuna maniera, distinta dalle altre idee individuali.

Per rispondere a ciò ei bisogna venir dichiarando quale sorta di distinzione trova da fare nelle cose la nostra mente, rispetto alla loro esistenza. Due condizioni costanti si possono avvisare in ogni concetto egualmente che nelle cose tutte pensabili. L'una è la loro entità peculiare, l'altra le loro attinenze. Adunque l'idea dell'*essere*, o giace in ogni concetto come lor parte integrale, ovvero sorge dal paragone di questi. La prima ipotesi rende falsi tutti i nostri concetti, imperocchè là dove dentro le cose l'essere non giace distinto dalle peculiari determinazioni: entro i nostri concetti l'idea dell'essere siederebbe distinta dall'altre idee individuali. Resta pertanto ch'ella sia un' idea di confronto: e di vero tale viene riputata da buon numero di filosofi. Però sembra a noi ch'essi non abbiano posto mente alla grave difficoltà di spiegare quella specie d'origine. Imperocchè in qual modo si vuol far succedere il paragone? si dirà egli che comparando le cose e le idee, vien fatto di rilevare la qualità comune dell'essere, astraendo da tutte le singole determinazioni? ma chiaro è che noi ricadiamo per questa via nell'assurdo combattuto poc'anzi. Dunque bisogna porre che l'essere non è trovato per entro le cose quale attributo distinto dagli attributi individuali. Però se l'essere dee venire guardato come identico a tutti i modi e a tutte le differenze di cose e d'idee, in qual maniera scuopriremo per via di confronto la sua somiglianza tra cose diverse e tra idee di-

verse? Inefficaci sono pertanto tali due guise di paragone. Seguita di cercare se v'abbia una terza guisa, la quale sia egualmente lontana dall'uno e dall'altro scoglio: a noi pare che sì; e questa è il confronto il quale interviene non fra i simili, ma fra i perfettamente contrarj. Conciossiachè in tal sorta di paragone i termini vengono presi in complesso, e non fa mestieri che interceda fra loro alcuna intrinseca analogia. Così, verbigrazia, se farai caso che un odore ed un suono sieno paragonati a un colore, troverai che niuna rassomiglianza corre fra il suono e l'odore, e nondimeno ei s'accostano in ciò che sono ambedue perfettamente dissimili da un colore; diciamo perfettamente, vale a dire in tutta quanta la lor natura. Questo veduto, diciamo che il paragone fra i contrarj, da'quali si origina l'idea dell'essere, è quello che l'animo nostro ripete infinite volte fra gli stati suoi positivi e gli stati suoi negativi, quando cioè viene affetto da alcuna cosa, e quando più non ne viene affetto. Tal confronto lo muove a sentire, che mentre gli stati positivi sono diversi l'uno dall'altro, in vece li negativi sono similissimi sempre e in tutto, cioè che una sola forma di sentimento si ripete per ciascuno di loro. Ma d'altra parte i positivi quantunque diversi hanno questo di comune, che si oppongono egualmente tutti a quel senso di privazione che abbiam descritto. L'intelligenza nostra considerando in disparte tal forma di opposizione viene a creare l'idea

astratta dell'essere. Avvegnachè tutte le cose sono simili in ciò ch'elle differiscono tutte egualmente dalla privazione. Questa simiglianza, come si vede, non è elemento integrale di lor natura, e non si distingue per sè dalle varietà loro individue, ma sorge in fondo del nostro animo per effetto del paragone fra i suoi stati contrarj.

Allorquando dunque diciamo l'essere è in tutte le cose, o vuolsi intendere dell'entità loro speciale, ovvero della generica: se della prima, dire che l'essere sta nelle cose è quanto dire che un corpo è un corpo, una città è una città, e le cose sono le cose. Se poi vuolsi intendere dell'entità universale, attribuire l'essere a tutte le cose è un applicare ai termini del paragone o reale o possibile il sentimento subbiettivo del paragone medesimo; come si è usati fare per altri casi, poichè suol dirsi: Questi due alberi sono simili, quei numeri sono uguali, il Vaticano è grandissimo, e l'isopo è piccola pianta. E pure nè la simiglianza, nè l'egualità, nè il grande, nè il piccolo non risiedono in modo concreto e distinto dentro le cose, in quanto elle sono determinate e finite.

La nozione dell'essere acquista poi maggiore astrattezza e semplicità a proporzione che vien guardata isolatamente dall'atto comparativo che la produce, e dagli accidenti del soggetto pensante in cui ella giace, e in fine dalla considerazione del suo contrario, cioè del senso di privazione. E non per questo diventa univer-

salissima, bensì può ripetersi un certo numero indefinito di volte, conforme determinammo di ogni altra idea comune la quale venisse ingenerata senza sussidio d'antecedenti astrazioni. Nondimeno limitata così com'è ci sembra che ella valga a promovere la formazione di altre idee; imperocchè ella porge l'elemento precipuo del giudicio conoscitivo, cioè il verbo, e col mezzo di tal giudicio le nozioni del necessario, del possibile e dell'universale sembrano nascere agevolmente.

III.

Ora è facile vedere quello che valga l'altra prova esibita dall'abate *Rosmini*, che dice, *qualunque astrazione dover terminare nell' idea d'esistenza, e tolta quella, esser tolto ogni oggetto pensabile, e però l' idea d'esistenza rimanere in fondo di tutte le concezioni.* E prima osserviamo, cosa notata altrove da noi, che due sorte d'astrazioni s'adoprano; l'una consiste a distinguere le parti d'un tutto ideale o concreto, e le qualità d'un soggetto, sostanziale od intellettivo, come quando nel concetto di Pietro distinguesi l' idea delle fattezze sue esteriori da quella del suo ingegno, e quando nella nozione di corpo si rilevano gradatamente le qualità essenziali costitutive; l'altra sorta di astrazione consiste nel porre mente in particolare ai legami delle cose con le idee generali, e tale è l'esempio addotto dall'abate *Rosmini*, ove dice: Io penso dell'amico mio Maurizio, e astraggo

da molte sue proprietà peculiari, fissandomi a quelle che ha comuni con tutti gli uomini, poi a quelle comuni con tutti gli esseri sensitivi, e così seguitando, fino all'ultima qualità comune con tutti gli esseri, cioè di *esistere possibilmente*. Ora quando si faccia ricordo di ciò che determinammo nel terzo cap. (Parte II) intorno i giudicj analitici di relazione, sarà aperto e notorio non potere le idee di medesimezza, ovvero di differenza, essere presenti e formate nel nostro spirito innanzi dell'atto di paragone, onde sorgono. E quando il contrario pare affermarsi, dipende ciò dal bisogno di astrarre cotali idee dal fatto della loro generazione e dagli accidenti che le accompagnano e mutano in ciascuna singola intelligenza. E in questa guisa può dirsi l'idea di Maurizio contenere sempre l'idea comune dell'essere: imperocchè la prima delle due s'intende che sia meditata in astratto, nelle disposizioni sue perfette e assolute, e quindi fornita di tutte mai le nozioni relative che a lei si competono.

IV.

L'alto principio cardinale della teoria del Rosmini è tale: *l'idea dell'ente non viene dai sensi, non dal sentimento di noi medesimi, e non dalla riflessione locchiana. Nè tampoco ella può cominciare con l'atto della percezione: ella è dunque innata.* Vedesi che il nostro filosofo procede per metodo di eliminazione, e che la virtù delle sue concludenze tiene al va-

lore e legittimità delle prove, per cui si escludono di mano in mano i supposti fatti. Però a noi sembra (pesate bene le sue parole ed i suoi argomenti) che le analisi e dimostrazioni recate in mezzo per escludere il supposto della riflessione locchiana non tornino certe e compiute quanto bisogna. E per fermo, quantunque sia vero che la riflessione locchiana non può aggiungere nè scemare la materia prima dei nostri concepimenti, pure non le si può disdire la facoltà del mettere in paragone più termini, e con questa l'altra d'ingenerare le idee di attinenza, e di cogliere l'identico per mezzo il vario, così come il vario per mezzo l'identico. Ciò posto, egli non sembra difficile dimostrare per via di fatto, qualmente l'instituzione dei paragoni e il senso che ne deriva del simile e del dissimile non implichino di forza l'uso d'altre idee generali precognite; la qual cosa venne dichiarata da noi nel capitolo antecedente. Ci sembra pertanto che l'origine assegnata da noi all'idea comune dell'essere non possa venire tacciata d'un necessario *paralogismo*; e che perciò gli argomenti del nostro filosofo volti a provare per via d'esclusione l'origine innata di quell'idea sieno manchevoli in qualche parte.

Non per questo osiamo sostituire le nostre opinioni a quelle dell'abate *Rosmini*, e credere di avere rimosse le difficoltà e le tenebre, che involgono la spiegazione della facoltà conoscitiva. Importa soltanto a noi di venir esibendo

alcuni probabili, da cui sia rimossa qualunque assoluta impossibilità, e ciò crediamo aver conseguito. Del resto ritorniamo con più convinzione che mai alla pratica di quel nostro aforismo, il quale ci comanda di separare con iscrupolosità nella storia dell'umano pensiero la porzione positiva dalla porzione congetturale; confessando che fino al dì d'oggi lo sguardo acuto dei filosofi non sa rintracciare con sicurezza nè gli atti primitivi, nè le forme primitive delle nostre cogitazioni.

V.

Ma eziandio da un'altra ragione siam consigliati a non accettare le speculazioni nuove e ingegnosissime del Rosmini, e questa è che pur ricevendosi come certa e invittissima la sua teoria sull'origine delle idee, nulla di meno non se ne trae buona e vera dimostrazione dello scibile; essendochè quella teoria ci sembra offesa del vizio medesimo che oscura tutti i sistemi i quali partono dalle forme dell'intelletto, cioè a dire, dell'impotenza in cui sono di trasportare esse forme al di fuori di noi. Di fatto occorre al Rosmini provare due assunti principalissimi, circa il mondo esteriore. Il primo è che esistono i corpi ed agiscono sopra di noi; l'altro che le cose tutte quante partecipano all'essere, ma non sono l'essere. Tali due assunti vengono validati dal nostro filosofo con queste tre specie di prova. Che esistano i corpi fuori di noi si dimostra evi-

dentemente dall'affezione passiva che cagionano al nostro animo, la quale testimonia al tempo medesimo l'azione loro sopra di noi. Che le cose ricevano l'essere universale possibile, come le nostre idee lo ricevono, si manifesta da ciò che l'idea pura dell'essere è essenzialmente obbiettiva ed essenzialmente diversa dall'atto nostro conoscitivo; onde in quella debbesi ravvisare l'esempio e il tipo infallibile di tutti gli esseri. Il principio di sostanza e il principio di cagione governano le cose e le idee con eguale necessità; imperocchè eglino sono dedotti in maniera irrepugnabile dal principio di cognizione, che è, *l'oggetto del pensiere è l'essere*, e di questo venne già dichiarata la necessaria esteriorità.

A sì fatti argomenti, sviluppati dal Rosmini per due lunghi volumi con sapere e acutezza maravigliosa, noi non possiamo a meno di non insorgere e non contraddire. E quanto al primo della passività delle sensazioni si risponde da noi avere Cartesio, Berkley, Fichte, Schelling e alcuni altri obbiettato talmente contro la prova desunta dall'affezioni passive dell'animo per istabilire l'esteriorità delle cose, che bisognava al Rosmini produrre buona replica alle loro istanze, e non limitarsi a chiamare passive le sensazioni: imperocchè s'elle sono *passive* ogni difficoltà è sciolta, e il nome stesso include per ragione grammaticale la sussistenza d'un essere, il quale agisca sopra di noi. Ma il punto sta a dimostrare ch'elle sono e deb-

bono esser *passive*. E di ciò parlammo alla distesa nel cap. V di questa seconda parte. Rispondiamo al secondo argomento tratto dalla natura obbiettiva dell' idea dell'essere, che poichè tale idea è dentro di noi e inclusa di forza nell'assoluta unità del pensiero, non vediamo quello che faccia la distinzione rilevata fra la azione del conoscere e l'oggetto del conoscere. E di vero la nostra spontaneità medesima non diviene a ciascun istante oggetto della conoscenza nostra riflessa, e perciò non rimane distinta dal nuovo atto di conoscenza? nientedimanco la spontaneità nostra non si fa esterna e non prova l'esterno: tutto ciò adunque che rimane di qua dai confini dell'unità assoluta dell' intelletto, non può avere assoluta esteriorità, senza divenire al tempo medesimo composto e semplice, uno e più. In fine al terzo argomento, che prova l'esteriorità del principio di sostanza e del principio di cagione, si risponde con le parole medesime opposte all'antecedente: conciossiachè se non sembra provato l'idea dell'essere universale e possibile, e la sintesi primitiva di quella con tutte le determinazioni particolari avere un'esterna realità, cadono eziandio tutti gli altri ragionamenti con cui dall' intrinseco necessario si vuole arguire l'estrinseco.

VI.

Fortifica il *Rosmini* la sua teoria con alcune venerabili autorità e segnatamente con quella

di S. Bonaventura e di S. Tommaso: riguardo alla prima non pare che nasca dubbio intorno la interpretazione dei testi; ma noi neghiamo che le opinioni di S. Tommaso militino apertamente in favore del nostro filosofo. Al primo aspetto parecchi luoghi di S. Tommaso sembrano in verità consuonare più che molto con lui, e massime quelli dove i sommi principj vengono detti innati e naturalmente inseriti nel nostro animo; e dove afferma che *in noi preesistono certi cotali semi di scienza*; in particolare poi, circa l'idea dell'essere, S. Tommaso dice *che v'ha un lume innato dell' intelletto, onde s' illustrano i fantasmi*: *e che l'ente o il vero comunissimo è oggetto della mente*: *che l'essere è il primo notissimo,* e così altrove. Però seguendo una massima molto savia dello stesso *Rosmini*, fa bisogno notare il collegamento di quelle idee con le altre affini, e interpretare S. Tommaso con i suoi testi medesimi: la qual cosa facendo, vedremo, circa le idee innate, che S. Tommaso le nega esplicitamente in più luoghi, e ciò in conformità col suo maestro Aristotile, il quale negò eziandio che i primi principj fossero dentro di noi innati. Parimente dichiarasi da S. Tommaso, in più luoghi, che i generali tutti sono per induzione, e in ispecie, nella terza della seconda parte della sua Somma, alla quistione XLIX, scrive, *che il senso è detto produrre l'universale in quanto che l'anima l'universal cognizione riceve per via induttiva e dalla considerazione*

di tutti i singolari. Certo s'egli avesse creduto a qualche principio innato, avrebbe posto nell'animo qualche sintesi primitiva, la cui evidenza non dimorasse nel principio logico della repugnanza, il qual principio è nondimeno presentato da S. Tommaso, come il vero e il solo fondamento d'ogni certezza. Nè manco avrebbe risoluto le proposizioni tutte assiomatiche in proposizioni identiche, o, come suol dirsi oggidì, in giudicj analitici.

Resta a vedere s'egli non accettando punto i primi principj, siccome innati, crede tuttavia a qualche nozione semplice innata e precisamente a quella dell'*essere*. Ma qui ritorna la medesima difficoltà; perchè dove per la teorica del *Rosmini* fa mestieri ammettere una sintesi primitiva dell' idea dell'*essere* con la modificazione individuale, S. Tommaso giammai non parla, se non d'astrazione, cioè d'analisi; e dall'astrazione vuol formati tutti gli universali, e ciò in mille passi delle sue opere vien ripetuto. Che anzi nella quistione XCV della terza della seconda parte, ci fa espressamente sapere *che l' intelletto perviene a conoscere la nuda* QUIDDITA *delle cose,* SCEVERANDO *quella da tutte le condizioni materiali*; e nella quistione CII della medesima terza parte ci dice *che l'oggetto primo dell' intelletto non è l'ente e il vero comune, ma l'ente e il vero considerato nelle cose materiali*. Nè si stimi avere S. Tommaso parlato troppo in conciso della formazione dei generali e lasciar luogo a interpretazioni di-

verse: imperocchè quasi tutta la seconda divisione della prima parte della sua Somma è occupata da quella materia, senza dire ch'egli vi torna sopra le mille volte nel corso dell'opera. Laonde tutto quello che ne sentiva fu scritto e spiegato da lui nettamente e con diffuso discorso, il quale riassunto nelle sue precipue conclusioni, quanto s'adagia con la dottrina professata da noi, altrettanto sembra scostarsi da quella specialissima del *Rosmini*.

Debbono adunque i testi che pajono concordare con tal dottrina essere intesi non sempre alla lettera, ma secondo lo spirito loro e a norma delle massime direttrici di tutto il sistema filosofico, al quale appartengono. Così in quei luoghi, ove S. Tommaso nomina l'essere e il vero come oggetto continuo della mente, si dee intendere ch'egli parlasse il linguaggio ontologico e volesse significare sol questo, doversi dalla mente che pensa ricevere sempre per oggetto pensato una qualche realità, conciossiachè il non essere per sè medesimo, non sia pensabile. E ancora potè voler dire che l'intelletto ha per proprio ufficio il pensare l'universale, e questo è il senso dell'altro passo, ove leggesi *l'intelletto ha l'operazione sua circa l'ente universale*. Dove poi nomina l'ente *il primo notissimo all'intelletto*, si raccoglie dalla intera lezione ch'ei parla ivi in ordine dottrinale: perchè dice, sulla *quiddità* delle cose doversi fermare un punto oltre il quale, la nostra investigazione non trovi da ascendere, e

tal punto è *il primo notissimo* nell'ordine dottrinale, stante che innanzi di conoscere quello che sia una cosa, comincia il pensiero dallo acquietarsi nella certezza della sua esistenza. *Il lume innato* di nostra mente a noi sembra volere indicare non altro che la potenza conoscitiva, e innati furono detti i primi principj siccome quelli che si rincontrano anteriori sempre a qualunque nostra cogitazione: e quindi lasciò S. Tommaso le origini loro in quella incertezza in cui giacciono tuttavia: e così pensarono i suoi discepoli fra i quali Dante, che scrisse *laonde vegna lo intelletto delle prime notizie uomo non sape.*

CAPITOLO XII.

Dei principj universali apodittici.

I.

L' identità è base dei principj universali.

I primi principj non domandano prova sperimentale, imperocchè si dimostrano per la semplice notizia dei loro vocaboli, — il lume dell' intelletto li vede certi, appena spiegato il valore dei segni. — I primi principj sono proposizioni, ove il predicato sta nella concezione del subbietto. — S. Tommaso in più luoghi della Somma filosofica. —

Scuopresi la natura dei principj universali apodittici da questo solo ch'ei sono tutti certa categoria di giudicj. Imperocchè qualunque opinione si porti circa la natura dell'atto del giudicare ciò rimane fermo che il sentimento del giudicio non può aver luogo senza due termini paragonati e non può in nulla differire dalla disposizione di essi termini. Si trae da ciò risolutamente la conseguenza che allorquando i termini del giudicio esprimono idee universali e immutabili, il giudicio interposto fra esse idee prende altresì una forma universale e immutabile. Dal giudicio poi o s'afferma la

convenienza delle due idee, ovvero la sconvenienza. In ambo i casi l'affermazione è perpetua e necessaria. Di fatto, perchè fosse altramente dovrebbe succedere che le idee del giudicio talvolta convenissero, tal altra non convenissero, il che importando un cangiamento nel loro essere, diviene contraddittorio con la natura delle idee universali. Per converso, le idee astratte, le quali presumono rappresentare durevolmente le essenze concrete di certe specie e di certi generi, e sono però nella contingenza dell'esperimento quotidiano, non determinano col giudicio tra esse costituito affermazione alcuna perpetua e necessaria. Queste proposizioni: Il peso è un modo sensitivo dell'animo: La bianchezza comprende tutte le variazioni del bianco, diciamo essere giudicj di natura apodittica: in vece queste altre proposizioni: Ogni corpo è pesante, La bianchezza è il misto di tutti i colori, sono giudicj sperimentali, cioè mutabili e non necessarj. E nel vero la nozione di *peso* guardata nella sola essenza ideale, e giunta col predicato *un modo sensitivo dell'animo* come non costruirebbe un giudicio analitico? poichè nessun'altra idea primitiva e fondamentale si applica a questa voce *peso*, se non quella d'una sensazione speciale di tatto e quindi d'un modo sensitivo del nostro animo, e chi toglie tale concetto, toglie al vocabolo *peso* ogni senso. Ora la proposizione *il peso è un modo sensitivo dell'anima*, rappresentando un maro fenomeno subbiettivo,

non ha in sè altra sussistenza eccetto che la mentale, e quindi non può per i riferimenti esteriori perdere la qualità sua di concetto universale e immutabile. Il somigliante si pensi dell'altra proposizione, *la bianchezza comprende tutte le variazioni del bianco*; essendochè la voce *bianchezza* esprime per appunto il comune di tutte le varietà e i modi del bianco, tal proposizione adunque è analitica: e perchè ella astrae da qualunque materia e non oltrepassa in nulla il dominio delle idee, conserva constantemente la proprietà dei concetti universali. Ma non incontra così alle due altre proposizioni sperimentali: *ogni corpo è pesante, la bianchezza è un misto di tutti i colori*: attesochè l'idea astratta di corpo non si vuole che rimanga pura entità di ragione, ma si vuole insieme che renda immagine vera delle essenze concrete dei corpi tutti esistenti, secondo che le andiam ricavando dall'esperienza; e però potendosi dubitare, se nel fatto il peso sia necessario attributo dell'essenze dei corpi, quella proposizione guardata nel suo connesso fuor della mente, forma giudicio sintetico e non analitico, stante che l'idea del soggetto *ogni corpo* non si discioglie e non si annienta per la sottrazione del predicato *essere pesante*. Poco diverso è l'altro esempio da noi prodotto; da che nei colori, non già unicamente pensanti, ma quali risiedono nelle superficie dei corpi, niuno sa scorgere un perchè necessario della trasformazione loro nel bianco, originata dalla

mistione dei loro raggi. Adunque si fermino cotesti enunciati; ogni proposizione di natura universale e immutabile testifica delle cose non più che la essenza intellettuale. Sì fatte proposizioni esprimono sempre un giudicio perfetto analitico; e la necessità inclusa nell'affermazione loro tiene al legame d'identità, il quale interviene fra il predicato e il soggetto.

II.

Quelle proposizioni che oltre di essere universali raccolgono sotto di sè copia grande di astrazioni minori e tengono riferimento coi concreti d'ogni ragione, vengono addomandate *principj*, attesochè elle servono d'inizio ai ragionamenti e di scorta alle osservazioni. Tra tali principj il supremo è quello denominato *d'identità* ovvero *di repugnanza*, ancora che non sieno l'una e l'altra appellazioni sinonime, perchè ciascuna è peculiare a un principio distinto e determinato. I sapienti e gli idioti si concordano a dire, *ogni cosa è quello che è, a cagione che un soggetto medesimo non può insieme essere e insieme non essere*: questo entimema il più universale che si conosca rinserra ambidue i superiori principj *d'identità* e *di repugnanza*, nella maggiore il secondo, e nella conseguenza il primo: e appunto perchè l'uno racchiude l'altro implicitamente, vengono adoperati come promiscui e convertibili. Al modo stesso che dalle idee astratte dei numeri determinati si va desumendo l'idea più astratta

e indeterminata di numero: così dall'entità propria di tutte le cose e dalla ipotetica di tutte le idee universali sorge la nozione generalissima dell'ente puro; e dal suo necessario disconvenire con l'altra opposta del nulla si origina il principio apodittico dell'identità e della ripugnanza: il quale principio, come altrove si disse, non dimostra la intuizione, bensì ne procede: e non cresce forza agli altri principj, ma è vero ed evidente, siccome essi, di verità universale e di evidenza immediata. Non pertanto pel rappresentare che fa tutti gli esseri cogitabili, gli astratti, come i concreti, i reali, come i possibili, egli annunzia assai nettamente la ragione ultima d'ogni cosa.

III.

Fra i principj universali apodittici vengono innanzi gli assiomi. Parve a parecchi filosofi del nostro tempo che la dimostrazione degli assiomi riesca più che sovente impossibile; e però l'evidenza loro essère un fatto primo, non esplicabile dell'intendimento. Mal si conobbe da quei filosofi che dimostrare una verità generale si è scuoprire certa sua identità con altro principio via maggiormente astratto; ma quegli assiomi, onde tutte le scienze e tutte le arti fanno uso toccando alle somme astrattezze, cioè alle nozioni, pure dell'essere, non danno luogo a dimostrazioni dedotte da più alti principj. Vani per conseguente sono riusciti e spesso ridevoli gli sforzi dei metafisici, quando è lor

venuto desiderio di dimostrare per sillogismi le proposizioni assiomatiche. Nè altrimenti si troverà la ragione della evidenza di queste salvo che scomponendole, cioè osservando come i lor predicati sieno di già inclusi entro i loro soggetti: al che fare verrà sufficiente intendere bene e con lucidezza il senso delle parole. Così per questo assioma: Il tutto è maggior parte, basterà, onde si conosca il perchè della sua evidenza, rilevare semplicemente la significazione de' suoi vocaboli. Di fatto che vuole egli dire un tutto, se non la somma delle parti compositive? Adunque nel tutto sono più parti: esso è una parte e più, il che vale quest'altra frase, Il tutto è più della parte. Alcuna volta nascondesi nell'assioma certa deduzione di giudicj, che il pensiero *intuisce,* comechè non ne abbia coscienza viva e ben definita. Tale è l'assioma, *due cose eguali a una terza sono eguali fra loro.* Il giudicio dedotto è questo: Se di tre cose, la prima è uguale alla terza perfettamente, tutto ciò che trovasi nella terza, trovasi nella prima: ora nella terza trovasi l'egualità perfettissima con la seconda; adunque eziandio nella prima trovasi l'egualità perfettissima con la seconda. Le due cose pertanto, prima e seconda, sono eguali tra loro. Ma ciò che ha fatto stimare gli assiomi quasi un mistero della ragione, si è l'avere notato che mentre il senso dei lor vocaboli non istà occulto a qualunque sorta d' ingegni, tuttavia non pare che se ne sappia produrre una pronta ed esatta

definizione, si voglia nominale, si voglia reale. E quanto alla prima, non par che si possa, mancando vocaboli più esplicativi. Per la seconda, s'incontra immensa difficoltà, imperocchè le idee astrattissime non si spiegano con altre idee, ma solo con la istoria vera e precisa della loro generazione. Adunque due cose fa mestieri distinguere negli assiomi, la necessità del legame fra i loro termini, e la spiegazione delle idee componenti essi termini. La necessità del legame è chiara e notoria, ed è ciò che costituisce la certezza logica degli assiomi. La spiegazione delle idee elementari dei termini tiene a tutte le grandi questioni della critica filosofica e dell'ideologia, e però emerge dall'ultima soluzione di quelle.

IV.

Il vedere gli uomini combattere spesse fiate la verità d'un principio, e discordare nel definirlo e nel dichiararlo, poi giungere con esso taluna volta ad assurde conseguenze, nulla prova contro la sua natura certa, universale, e apodittica. Conciossiachè fa bisogno distinguere le idee e i giudicj universali dalle idee e da' giudicj universali e comuni. Ogni uomo può in virtù delle sue astrazioni creare a sè stesso idee e giudicj universalissimi e necessarj, quanto almeno all'essere loro ipotetico, ma egli non può, se non poche volte sapere, se gli altri uomini tutti concepiscono le stesse idee e gli stessi giudicj ad una maniera con lui. Che

anzi, riguardo alle nozioni molto composte, radamente convengono le intelligenze in una forma al tutto comune. Perciò le idee universali comuni, cioè quelle che in ogni umano intelletto hanno sede e natura uguale, non oltrepassano la categoria delle più astratte e delle più semplici, le quali per questa loro costituzione astrattissima e semplicissima non sopportano di avere più che un modo di essere, e risultano dalla forma stessa costante e comune dell' intendimento e dei sensi. Altre volte interviene che nel creare un composto astratto e ipotetico si faccia luogo ad elementi fra loro non compatibili, ovvero accade tale altra volta che l'elemento medesimo sia nella formazione di più composti introdotto con natura differentissima. E di qui nascono le assurdità che pajono fuori nelle ultime conseguenze. E valga l'esempio di quei geometri, ai quali piace definire da prima il punto un essere che non occupa spazio di sorta; in seguito lo van facendo generatore della linea: e perchè non occupa spazio, ve n'entra della sua specie un infinito in ciascuna linea: e perchè vi sono linee più corte l'una dell'altra, d'uopo è concedere che sussistano infiniti maggiori o minori l'uno dell'altro.

V.

Ultimamente diremo essere così grande e così continuo l'uso dei principj generali apodittici in qualunque opera della mente che bene si può affermare costituirsi da quelli la trama intera

su cui lo scibile umano è tessuto; laonde pensiamo aggiungere qualche parola in rifutazione di coloro i quali hanno scritto che i principj universali fondati sopra la identità sembrano inutili ed infecondi per legge di lor natura, del che poi conseguiterebbe che immensa parte dello scibile appoggiandosi a quelli soli riuscirebbe apparente e illusoria. La instanza dunque che si fa contra le proposizioni chiamate identiche è questa: La natura di tali proposizioni è ipotetica e non istabilisce per conseguente alcun fatto. Ch'ella sia ipotetica si prova da ciò che ogni proposizione identica è convertibile in altra di forma condizionale: così l'assioma: *il tutto è maggior della parte*, può, senza alterare in nulla il valore dei termini, trasformarsi in questa proposizione condizionale: *se un tutto sussiste egli è maggiore della parte*. Resta che si dica, simiglianti proposizioni insegnare non già i fatti, ma le connessioni di questi con altri, e delle idee con le idee. Ma poichè esse proposizioni sono principj identici, vale a dire che il lor predicato esprime cosa già contenuta nella nozione del soggetto, ei pare che niente possano aggiungere alla notizia delle idee e dei fatti. E per fermo allorchè la esperienza porrà sott'occhio la verificazione dei soggetti ipotetici, si riceverà di forza con la notizia del concreto la notizia altresì delle relazioni sue respettive, e non verrà alcun bisogno di domandarle ai principj. Adunque o l'essere delle idee e dei fatti non ci viene tutto

manifestato dall'esperienza, e in quel caso nè manco è tutta verificata l'ipotesi inclusa nelle proposizioni apodittiche; o per contrario, la ipotesi viene tutta quanta avverata dall'esperienza, e allora la relazione espressa dal predicato di quelle proposizioni è già nota per sè medesima.

A questa gagliarda obbiezione si risponde così da noi. V'ha, siccome altrove fu detto, due sorte differenti di giudicj analitici. L'una significa i predicati che rappresentano le parti integrali dell'essere, guardato solo in sè stesso; l'altra significa i predicati che rappresentano le relazioni dell'essere fuori di sè. Ora per questa sorte di giudicj analitici non più si verifica che trovato per esperienza e in concreto il soggetto ipotetico della proposizione sia pure scoperto il predicato espresso da lei; imperocchè la notizia delle attinenze esteriori non può antecedere i giudicj di paragone, onde quelle prendono origine. La proficuità dunque immensa che lo scibile umano ritrae dalle proposizioni chiamate identiche si è di conoscere per mezzo loro tutti gli estrinseci collegamenti che può contenere un subbietto innanzi che l'osservazione dei concreti li faccia palesi. E vaglia l'esempio della geometria. Imperocchè ella pure non è altra cosa salvo che una catena assai lunga d'identiche proposizioni dalle quali si dimostrano tutti i collegamenti esteriori d'una certa estensione con certe altre, e questi collegamenti male si troverebbero e con tempo infinito e sempre

imperfettamente nelle realizzazioni materiali dei supposti geometrici. I giudicj pertanto che Kant denominò *sintetici di ragion pura,* e che noi abbiamo fatto rientrare nella classe degli analitici, sono fonte della più gran porzione dell'umana sapienza.

Dell'altra categoria di giudicj universali, rispondenti alla prima classe di giudicj analitici, non è troppo arduo vedere l'uso e il profitto. E da questi concediam bene non potersi mai inferire alcuna notizia, la quale anteceda l'esperimento e non si contenga dentro il concreto che avvera l'ipotesi dei loro soggetti. Ma il concreto avvera la ipotesi in modo sempre individuale, e per un singolo caso e non più, mentre bisogna alla mente umana contemplare in universale ogni cosa, giacchè sfornita d'idee e di principj astratti ed universali neppure è capace di osservare *scientificamente* i singoli concreti. Quindi nel modo ch'ella compone giudicj analitici particolari, d'uopo le è di comporre giudicj analitici universali a quelli corrispondenti; e senza ciò ella perderebbe pure la facoltà di analizzare gli universali tutti quanti; essendochè i principj chiamati identici non altronde scaturiscono che dalle analisi sopra gli universali. Così pare a noi che dalle dottrine determinate più innanzi discenda facilissima la spiegazione del profitto e dell'uso dei principj universali apodittici, cosa forse non fatta sin ora; poichè le risposte diverse scritte in più tempi contro le difficoltà messe avanti da al-

cuni Locchiani provano a dir vero con molti esempi l'utilità dei principj identici, ma nascondono la ragione essenziale e generica di essa utilità.

Non trascureremo di fare ancora un rilievo assai conseguente sull' indole dei prenotati principj, e questo è che a non tutti di loro abbisogna cercare fuor di sè stesso la realizzazione dell' ipotesi propria; imperocchè i principj, i quali versano intorno le disposizioni astrattissime dell'ente, hanno in sè medesimi l'applicazione sperimentale del loro enunciato. Di fatto questo principio, *se una cosa è, ella è*, non ha d'uopo nessuno di ricorrere all'esperienza; stante che la sua ipotesi in lui si verifica direttamente e con piena certezza; perchè in quell'attimo stesso di tempo in cui egli esprime la supposizione di qualche entità, ci vien pure creando l'entità ideale di sè medesimo. Noi rincontreremo di ciò fra poco un'applicazione di molto rilievo.

CAPITOLO XIII.

Del principio della causalità.

I.

Il numero infinito è impossibile.

Non si dà numero infinito, perchè nella grandezza e nella moltitudine non si dà infinito in atto. — S. Tommaso, Pri. Sec. Par. Sum. Q. XVIII. — *Nè la matematica ammette l'infinito nel quanto delle cose ; la quantità è il finimento medesimo delle cose: adunque non si dà numero infinito.* — Campanella , Univ. Phil. P. I, L. I, C. IX. — *A quanti maggiori numeri facciamo passaggio, tanto più ci discostiamo dal numero infinito , perchè i numeri quanto più si pigliano grandi , sempre più e più rari sono i numeri quadrati in essi contenuti, ma nel numero infinito i quadrati non possono essere manco che tutti i numeri: adunque l'andar verso numeri sempre maggiori e maggiori è un discostarsi dal numero infinito.* — Galileo, Dialogo primo di scienza nuova. —

L'idea della prima cagione prova la realità di questa.

La cosa di cui null'altra può pensarsi più grande è pur concepita dall' intelletto : adun-

que di necessità esiste fuori anco dell'intelletto. — S. Anselmo, Proslogion. — *Le idee generali astratte sono per supposti, ma il principio dell'universo è principio non presupposto.* — Tasso. Il Porzio, ovvero della virtù. —

V'ha un assoluto causale e sostanze causali in ordine relativo.

La ragione efficiente è solo da Dio. — S. Tom. P. S. P. Sum. Q. XI. — *Le cose non possono agire in sè stesse, ma l'azione e la passione debbon cadere in subbietto distinto.* — *In conseguenza l'agente debbe in alcuna cosa differir dal paziente.* — S. Tom. Sec. Sec. Par. Sum. Q. XL. — *Il simile non agisce sul simile.* — *Secondo la natura del ricevente è ricevuta l'azione.* — Campanella. Univers. Phil. Pars II. —

Ma innanzi di conchiudere quest'ampia materia delle idee universali a noi fa bisogno trascorrere alla disamina del principio della causalità, e saper bene se è di natura sperimentale, ovvero apodittica. E per quello che si è ragionato fino qui, noi stimiamo falsa del tutto la opinione di coloro che lo giudicano principio sperimentale; imperocchè in tal supposto donde trarrebbe egli il carattere della universalità e della immutabilità perfettissima? E nè manco è di quei giudicj universali, apodittici, che

esprimono un riferimento necessario di certo attributo a un soggetto fantastico, cioè stato prodotto arbitrariamente da alcuna immaginazione individuale, attesochè nell'attribuire una cagione a qualunque cosa, noi non ci avvisiamo punto di creare un'ipotesi, ma di obbedire alla convinzione dell'animo, per cui sentiamo che l'idea di cagione e l'idea di cosa, la quale cominci nel tempo convengono necessariamente. Laonde segue che il principio della causalità sia pur anco un principio universale comune. Ma da altra parte ei non sembra che quella rispondenza necessaria d'idee venga rilevata dalla ispezione semplice del valore dei vocaboli, secondo che avviene per i principj tutti assiomatici. Ha dunque luogo probabilmente una deduzione di giudicj, la quale per forza d'abito, o per altro ostacolo accidentario non ricorre viva all'intelligenza, nel modo che fu notato per l'assioma, Due cose uguali a una terza sono uguali fra loro. Di qui la incertezza e la discrepanza delle dottrine intorno la causalità. Nè già è nuovo che il considerare i principj astratti in maniera troppo assoluta, obbliando alcuna nozione o alcun giudicio intermedio, ingeneri e mantenga la perplessità dei pareri: e forse hanno capo in questa inconsideratezza i paradossi tutti quanti dei dogmatici antichi e moderni.

Tali giudicj poi intermedj permangono inosservati a cagione ch'essi non pajono essenziali alla concezione del soggetto, che regge il prin-

cipio, e del cui soggetto compongono il predicato in virtù di alcun atto di relazione: cioè a dire che quel principio tiene la classe dei giudicj analitici di relazione, onde abbiamo parlato nel cap. terzo. (Par. II).

Così in questo nostro principio, Ogni cosa ha la sua cagione, il predicato non sembra entrare nella concezione del subbietto: e ciò perchè il predicato, come verrà manifesto di qui a poco, risulta da giudicj di paragone, e però in origine si congiunse al subbietto sinteticamente.

Certi uni non danno al vocabolo *cagione* altro miglior significato, se non quello di un fatto, precedente di necessità un altro fatto. I più intendono per cagione, quella entità la quale non solo precede immancabilmente la nuova esistenza, ma eziandio la determina pel modo e pel tempo. Altri infine chiamano cagione il fatto o la cosa pel cui operare, o vogliam dire pel cui mutarsi, vien fuori la nuova esistenza, ondechè questa non soltanto è preceduta e determinata con piena necessità dalla sua cagione, ma è il risultamento d'un atto nuovo della cagione medesima, e, a dirla più in breve, è un cangiamento determinato da un cangiamento anteriore. Visto ciò, spetta a noi il trovare quale delle tre definizioni è più vera, e se tutte sono vere in diverso caso, e donde nasce la lor differenza.

II.

E quanto al dire che ogni fatto è preceduto di forza da un altro fatto, ciò si ricava e dimostra dal valore medesimo dell'espressione *ogni fatto*, il quale è sinonimo di nuova esistenza; imperocchè cosa nuova vuol dire cosa, la quale incomincia. Ora l'incominciare si trae seco la relazione di due stati, quello in cui la cosa non è, e quello in cui viene all'essere; ma tali due stati non possono coincidere in un soggetto medesimo fuori che per divisione di tempo: ogni incominciamento accade dunque nel tempo, vale a dire che preceduto è sempre da qualche durata. E qui non importa alla materia di definire l'altra quistione sulla natura della durata, restando in arbitrio d'ognuno il credere che la durata non sia nulla, tolta la successione dei fatti, ovvero ch'ella abbia una entità propria e distinta da qualunque progresso dei fatti. Pel primo supposto quel che comincia nella durata comincia nella successione dei fatti: pel secondo supposto, quel che comincia debbe o conseguire ad un altro fatto, ovvero succedere a quell'esistenza propria e assoluta che vuolsi riporre nella durata. Adunque ciò che comincia, necessariamente apparisce nella successione delle esistenze.

III.

Al presente è da vedere il secondo significato della parola *cagione*, quello cioè che di-

stingue sotto un tal nome l'esistenza determinatrice, la quale non pure antecede di piena necessità l'esistenza nuova, ma eziandio la determina e rispetto al modo e rispetto al tempo. Di vero, a noi sembra che in questo idoneo significato venga assunta dal comune degli uomini la voce *cagione*, e ben si potrebbe con arte socratica trarlo fuori così espresso dalla bocca del popolo. E per fermo potrebbe taluno interrogare in questi termini un uomo di villa o altra sorta di gente minuta: Credi tu che a Dio non sia impossibile di cangiare cotale albero in fonte e questa poi convertire in fiore, e il fiore in animale, e così proseguire senza mai fine? Certo, risponderà, l'uomo di villa ch'io non lo credo impossibile: e l'altro, ma ti priego attendere bene al discorso mio, io non voglio già che sia l'albero quello il quale produce la fonte, nè la fonte il fiore, ma voglio esso Dio creatore unico dell'una cosa dopo dell'altra in certo tempo ed in certo modo determinato da lui: pensi tu questo impossibile? e quando nol pensi (come è probabile) dirai tu che la fonte, il fiore, l'animale e l'altre creazioni sorgono con cagione, o senza cagione? a questo, il popolano risponderà fuor di dubbio che la potenza di Dio è vera cagione di quelle cose: e il filosofo soggiungerà: Gli alberi non dan frutto, se innanzi non portano il fiore, e i campi, se non ricevono la semenza; verun parto hai veduto senza concepimento, e verun attrezzo e utensile senza opera d'artefice: quando

vuoi tu muovere alcuni corpi, bisogno è che tu stesso ti muova: e allorchè desideri qualche ufficio da' tuoi vicini ti è giuoco forza parlare innanzi con quelli e riscuotere la loro attenzione. Insomma non trovi effetto quaggiù senza alcun atto della cagione, e simile atto, se ben riguardi, è un cangiamento che in lei sopravviene, perchè, se ella permane la stessa compiutamente, e dentro e di fuori, come dirai che ella opera? Volgi ora il discorso a Dio, e pensa se credi che per produrre quella fonte, quel fiore e quell'animale occorre che Iddio si muti dall'essere suo: e qui il popolano pronunzierà subitamente che no, rappresentandoglisi, come impossibile che Dio patisca mai mutazione. Segue, dirà allora l'interrogante, che la cagione di quelle creazioni già menzionate non è un cangiamento, ma una virtù eterna e immutabile che determina il tempo ed il modo di quelle esistenze. E altresì abbi mente a questo che l'albero e il campo estraggono il frutto loro dalla propria materia, e così l'altre generazioni, che tu osservi ogni giorno quando nascere e quando perire. Nulladimeno tu già non estimi che Iddio trarrebbe quelle creazioni dalla propria sostanza, talmente che elle fossero porzioni di Iddio e la lor natura fosse natura divina. Adunque, se una cagione sussiste a cui, per dar luogo a nuove cose create, non fa mestieri di emanarle dalla propria sostanza, nè di cangiare sè medesima, la idea più esatta e più semplice che convien formarsi

della cagione in universale, si è dell'essere, il quale per virtù sua intrinseca ed immutabile dà principio ad alcuna esistenza necessariamente in certo tempo ed in certo modo. Così con acconce interrogazioni si trarrebbe dall'uomo volgare la nozione vera ed universalissima di cagione, ponendo a confronto le idee che possiede intorno il primo essere o vogliam dire intorno la prima cagione con quelle che abitualmente va raccogliendo dall'esame delle cagioni secondarie.

IV.

Ora ci viene il carico di provare come questa espressione, *ciò che principia nella successione delle esistenze,* inchiude virtualmente la idea di cagione, la quale idea, conforme sta ed opera negli umani intelletti, significa l'essere che precede e che determina necessariamente un altro essere. E quando questo ci venga fatto, noi potrem dire senza perplessità che il principio, *ogni cosa ha una cagione,* consta di un vero giudicio analitico e però identico nei due termini. Si ponga cura pertanto alla deduzione dei giudicj che andrem praticando nell'analisi del subbietto, e si veda, se perverremo legittimamente alla scoperta del predicato. Già notammo più innanzi che quel subbietto *ogni cosa* intende abbracciare tutte le cose, le quali principiano, non le eterne e immutabili. Avvenga principalmente che per le cose eterne e immutabili giammai non giunge l'occasione di

applicare il principio e conoscere s'egli s'appone alla verità. Che qualora si pensi un essere, cui non fece mai bisogno di venire determinato o prodotto, e un altro essere coeterno con lui ed incommutabile, qual cosa ci farà credere l'uno effetto dell'altro? forse perchè l'uno esercita sopra l'altro una virtù determinatrice? ma se tal virtù nulla cangia e nulla principia, per niente le si compete il nome di azione causale, assumendo il vocabolo nel senso e nell'uso quotidiano ed universale. Riducasi adunque il discorso alle cose tutte, le quali cominciano.

La prima deduzione è questa: Le cose le quali cominciano intervengono nella successione dei fatti. Ma la successione dei fatti non può estendersi all'infinito: adunque ella termina in un essere primo a cui disdice l'avere cominciamento. La maggiore così si prova: Nella successione v'è numero: un numero infinito è assurdo, adunque la successione non è infinita. Che poi l'infinito non possa contenersi nel numero si dimostra per molte guise. A noi basterà prescegliere uno dei modi più brevi ed è questo: Il numero infinito, qualora esista, dee comporsi di numeri determinati e finiti, così portando la essenza del discontinuo. Se pertanto si tolga alla serie infinita dei numeri un numero determinato qualunque, puossi domandare quel che diviene per tal sottrazione la serie residuale dei numeri. Dicesi che resti infinita? ma ciò suppone che qualche cosa ri-

manga esclusa dall' infinito, il che è assurdo: dicesi che resti finita? ma ciò esige che l'addizione del numero finito sottratto ricomponga lo infinito, cioè che il finito aggiunto ad altro finito convertasi nell' infinito, il che pure è assurdo. Adunque il numero infinito è impossibile.

La seconda deduzione è questa:

L'ultimo termine della successione non potendo avere principio, nè manco può aver mutazione; imperocchè mutare vuol dire succedere una cosa ad un' altra, e la cosa la quale succede, principia nel tempo. Ma ciò che non muta nè può mutare è altresì necessario, a cagione che in lui l'essere e i modi dell'essere non possono mai dar luogo al non essere. Adunque il sovrano ente, siccome è eterno, così pure è immutabile e necessario. Rimane la terza deduzione, che è la seguente: Dato un essere necessario, tutto ciò che esiste, o può esistere, trovasi determinato in questo, ch'ei non può mutare o distruggere l'ente sovrano, il quale non avrebbe altrimenti necessità alcuna nel proprio essere. Ma tale determinazione si espande, se ben si guarda, sopra la natura completa di tutte le cose; imperocchè quando in esse dimori atto o qualità alcuna indipendente o indeterminata, chi saprà impedire a tale atto ed a tal qualità di spiegare una potenza infinita, o sì fatta almeno che muti di un poco il sovrano essere? Adunque tutto ciò che esiste, o può esistere è in ogni suo modo

e in ogni sua operazione determinato: ora non sono le cose che determinano sè medesime, perchè l'esistenza del primo ente non tiene ad alcuna lor facoltà od arbitrio; adunque è il primo ente quel che determina, cioè a dire che egli è la cagione prima, efficiente e necessaria di tutte le cose. Dopo ciò, pare a noi che qualora non si dimostri contenere la deduzione dei sillogismi qui anzi esposti alcun peccato di logica, noi siamo in buon dritto di stabilire che l'ultima conseguenza, la quale afferma l'atto incessante ed universale della prima cagione, è inclusa virtualmente nel subbietto *ogni cosa la quale comincia:* e però il principio della causalità è vero giudicio analitico.

V.

Così pare a noi pienamente convalidato il principio della causalità, e contro tutte le negazioni rivendicato. La qual cosa mai non potea succedere, se tale principio non veniva riconosciuto identico al tutto ne' suoi due termini: sì che gli altri modi strani concepiti da molti moderni per dimostrarlo doveano riuscire senza efficacia. Primo fu Malebranche a negare non il principio della causalità, ma la connessione dei fatti. Hume allargando questo enunciato di Malebranche concluse contro il principio medesimo, e lo dichiarò un abito dell'intelletto. Hartley lo ridusse a una legge d'associazione d'idee. Locke e i discepoli suoi, a un puro principio sperimentale: Kant ha una

forma di nostra mente. Reid; rinfrescando sotto altro nome le idee innate di Cartesio e di Leibnitz, chiamò il principio di cagione un giudicio istintivo. Mendelsshon, Condorcet, Degerando e qualche altro lo reputano un principio di analogia, e si sforzano di risolverlo in un problema del calcolo dei probabili.

Parlandosi qui di sopra dell'acuta e profonda dottrina dell'abate *Rosmini*, facemmo osservare, come il principio di cagione, quantunque discenda drittissimo dalla sua tesi fondamentale, non pare a noi che possa e debba considerarsi per ciò quale verità obbiettiva e concreta, ma in vece ch'ella rimanga una deduzione logica pura d'una forma intellettuale. Fu intenzione eziando dell'illustre Galuppi di rimenare il principio della causalità alle proposizioni analitiche. E prima, per sillogismo provò che ogni cosa la quale comincia, sopporta la condizione di comparire nel tempo. Ma perchè sì fatta dimostrazione giungesse all'intento, d'uopo era provare che nascere con la condizione di apparire nel tempo vale il medesimo che nascere con la condizione di venire in tutto determinato da un altro ente; e a ciò pervenne il Galuppi, affermando non essere il tempo diverso in nulla dalla causalità. In vero questa opinione contraddice manifestamente al senso comune, da cui si giudica che la successione del tempo e quella degli effetti operati coincidono bensì insieme e tuttavolta diversificano di natura; per guisa che immaginando pure

un istante le nuove esistenze sorgere tutte per caso e sciolte da ogni legge, niente di manco si crede ch'elle dovrebbero o tutte esistere insieme o succedere le une alle altre.

Di più, a noi sembra in questa materia cadere il Galuppi in qualche opposizione con sè medesimo. E, per fermo, narrando egli la titubanza e l'ambiguità in cui dimorano i filosofi per voler conciliare insieme la priorità di cagione e la priorità di durata, ne cava argomento per confermare la sua dottrina, la quale facendo sparire una di quelle priorità, assolve secondo lui i filosofi da inevitabile contraddizione. Però il Galuppi non sembra aver posto mente all'altra più grave e più certa contraddizione, che scende dall'abolire la priorità di durata, conciossiachè, tolta questa, niuna sorta di cangiamento divien concepibile. Di fatto, cangiamento vuol dire mutazione d'un medesimo essere. Ora o bisogna credere che mai non sia vero che due opposte mutazioni intervengono in un subbietto medesimo, o forza è separarle per divisione d'istanti, o asserire che un corpo determinato può ricevere insieme la forma quadrata e la forma rotonda. Vuole eziandio il Galuppi ovviare con la sua dottrina al pericolo di ridurre il tempo a una semplice realità subbiettiva, ma noi teniamo ch'egli non abbia in tutto causato il pericolo. Stante che nella sua dottrina la simultaneità delle cose è costituita dall'atto della coscienza, il quale medita e paragona esse cose insieme. Ne segue che levati

di mezzo gli uomini, le cose più non sono contemporanee.

In fine il Galuppi non conoscendo nel tempo, salvo che una successione discreta di termini, esclude al tutto il continuo assoluto: e pure fu provato da noi che la successione, fuor d'un subbietto continuo, non può in guisa alcuna venire all'essere. Parimente sembra impossibile alla dottrina del Galuppi spiegare in che risieda la differenza tra due oggetti, i quali simigliandosi in ogni cosa, varino soltanto nella durata. E, per modo d'esempio, immaginiamo due corpi scelti di una stessa natura, foggiati a un modo egualissimo e tenuti sospesi ad un modo altrettanto uguale, ma con questo di vario che l'uno sia lasciato cadere di là a pochi minuti e l'altro di là a molte ore; diciamo che giusta la teoria, la quale fa del tempo e della causalità una cosa identica, la differenza fra i due corpi non è esplicabile. E per fermo, che converrà egli dire? forse che il corpo tenuto più lungo tempo in sospeso diversifica dall'altro per ritrovarsi contemporaneo con molti più fatti? ma ciò è attributo estrinseco e accidentario del corpo, e, rimosse che fossero le cose d'intorno, verrebbe al perfetto niente: oltre di che, conforme al parere di Galuppi, la relazione simultanea dei fenomeni non possiede realità alcuna fuori della coscienza. Piacerà forse di dire che l'un corpo esercita un solo atto, e l'altro molti di più? ma cotesti atti onde mai si distinguono? onde si separano?

posto, come vuole l'ipotesi, che nulla venga mutato nella cagione e nel suo operare?

VI.

S. Anselmo d'Aosta, comparso due secoli innanzi di S. Tommaso, travagliò assaissimo per dare all'umana ragione qualche base inconcussa, imperocchè egli sentiva non potersi altrimenti mettere in solido alcuna specie di verità. Posesi dunque a costruire una metafisica o vogliam dire una scienza prima esplicatrice dei dogmi sperimentali, e superiore ad essi dogmi. Da una parte vide tutta quanta la ontologia riposare sopra il principio della causalità, dall'altra, non potersi a questo principio dare dimostrazione apodittica se non desumendola dalla certezza dell'intuizione immediata. Venne così al concetto sublime di trarre la prova dell'ente sovrano e della prima efficienza dalla pura e sola nozione di lei, ricevuta per entro la nostra mente. Simile prova fu domandata ontologica, e le scuole tutte quante ne hanno parlato e ne parlano. Cartesio l'ampliò poi a suo modo, e Leibnitz dopo Cartesio: però, venuta alle prese recentemente con la dialettica nuova e sottile di Kant, ha sembrato perdere ogni verità e ogni concludenza. Il vizio dell'argomentazione antica di S. Anselmo e dei suoi seguaci si asconde in ciò che, ponendosi, come essi fanno, l'idea dell'essere perfettissimo, non si pone insieme la realità di quell'essere, ma unicamente la sua idea. Però lo scuoprire

un nesso necessario tra il predicato ideale dell'esistenza e il subbietto ideale dell'essere perfettissimo; non prova di questo alcuna sussistenza, estrinseca al nostro pensiero. Non va così pei subbietti puri intellettuali, da cui si afferma soltanto l'essere astratto o le passioni necessarie dell'essere. Imperocchè ei sono del numero di quei principj universali apodittici, che non bene si posson chiamare ipotetici, avendo in sè stessi la certa verificazione del loro enunciato, e di questi movemmo parola nel capitolo antecedente. Principj sì fatti non possono venir negati, levando, come dice Kant, il lor subbietto e il lor predicato ad un tempo, stante che l'essere espresso e affermato quivi in universale si pone eziandio dall'atto che vuol negare e torre di mezzo i detti principj. Laonde per abolirli radicalmente convien distruggere tutte le cose e ridursi al nulla assoluto. Ma non fu intendimento di S. Anselmo di trarre dal nulla assoluto la prova del primo essere, e nè tampoco stimò egli dovere quella prova emergere da un principio che sia l'assoluto medesimo, perocchè allora il mezzo si convertirebbe nel fine, e si trarrebbe a dimostrazione il già dimostrato. Il concetto adunque di S. Anselmo fu, secondo ch'egli stesso ne scrive, di rinvenire semplicemente una tal nozione che non bisognasse d'alcun altro principio per esser certa, nè d'alcuna entità per essere verificata, eccetto la propria, e la quale deducesse dalla realità sua la realità della prima cagione:

ora, il principio apodittico della causalità può vestire agevolmente le precitate condizioni, qualora si faccia discendere da un poco più alto, e si dica: *Qualche cosa è certissimo, imperocchè questa nozione dell'esservi qualche cosa esiste attualmente pensata: e chi la negasse, porrebbe la realtà della negazione e del suo oggetto cioè la nozione medesima: ma ciò che è, debbe esistere nel tempo o fuori del tempo: se fuori è eterno e non ha cagione; se nel tempo, ha principio e però ha cagione*: agli altri sillogismi dedotti abbiam fatto luogo nei superiori paragrafi. Perchè poi si mantenga e si veda in guisa più manifesta partire la prova della prima efficienza dall' idea nuda di essa, occorre soltanto, per nostro avviso, riprodurre i sillogismi anzidetti in ordine regressivo così: l'idea dell'Ente supremo esiste, imperocchè colui medesimo che la negasse la penserebbe. Nell'idea dell'Ente supremo, o sia della prima cagione si trova ch'ella determina tutte le cose; avvenga che non sarebbe altrimenti immutabile e necessaria; ella è poi immutabile, stante il non avere principio; e principio non ha per far ragione del tempo, il quale non può capire l'infinito. E il tempo è necessario, quando esistan le cose le quali non sieno eterne; e che esista alcuna cosa o eterna o nel tempo è certissimo: imperocchè esiste la nozione con cui si pensa l'Ente supremo. Ciò poi che esiste, o è necessario e supremo, o forzatamente pone il necessario e il supremo. Concludesi che la

idea della prima cagione prova la reale esistenza della medesima. Non traviò dunque dal vero l'ingegno di S. Anselmo tanto, nè quanto si vuol credere oggi: e a noi sembra, se pure non siamo errati, aver colto nella giusta intenzione del suo concepimento profondo, e restituitane l'efficacia, per quel che bisogna al profitto degli studj speculativi.

VII.

Sono pertanto gli esseri tutti determinati da un primo ente; però al modo della loro determinazione non può costituirsi legge veruna, dedotta dal solo principio della causalità. E sia, verbigrazia, una successione di esistenze, le quali dimanderemo *a, b, c, d, f, g, z*, e così seguita, senza mai termine. La ragione poi determinatrice consista in ciò che il termine posteriore sia sempre diverso da ogni anteriore in una certa guisa prestabilita. A noi sembra che il principio della causalità non offerisca mezzo alcuno per iscuoprire la impossibilità di una cotale ragione determinatrice; e non monta il dire ch'ella parrebbe fuor d'ordine e che l'una esistenza non verrebbe prodotta dall'altra, ma occasionata soltanto. Ancora poniamo il caso che le esistenze *a, b, c, d, f, g, z*, ecc., succedano l'una all'altra con qualche misura di tempo, e che, giunte ad un certo novero, tornino a riprodursi con legge costante periodica. Tal ragione determinatrice si fa a' nostri occhi ordinata, conciossiachè ogni ordine si ri-

solve pel nostro intendere in qualche specie di analogia o di tempo o di modo. Non pertanto quelle esistenze rimarrebbero al tutto estranee fra loro, siccome nel primo supposto. E nè pur qui troviamo nulla di repugnante con la nozione pura e semplice della causalità. In fine se vengasi immaginando che *a*, *b*, *c*, *d*. *f*, *g*, *z*, ecc., sieno esistenze valevoli ad agire l'una sull'altra intrinsecamente, e che ad ogni atto dell'esistenza anteriore risponda una mutazione in quella che segue, diciamo in questa ipotesi i termini della successione andar realmente connessi fra loro, da che ciascuno è inverso dell'altro trasmissore certo e immediato della somma efficienza, e compongono tutti insieme un ordine di sostanze operative e causali. Ma questa ipotesi, come che si verifichi incessantemente nell'ordine nostro mondiale, in qual maniera può esser dedotta dal puro principio apodittico della causalità? e l'avere a torto creduto che ciò si possa non ha egli forse turbato lungo tempo le dottrine ontologiche? Noi dunque per evitare simile errore nella trattazione che imprendiamo dell'ordine causale del mondo, procederemo per via analitica, e cercheremo innanzi quello che insegni la nuda esperienza e il giudicio comune degli uomini.

VIII.

I filosofi del pari che il volgo chiamano tutto il complesso dei fenomeni naturali una successione di cangiamenti; il qual vocabolo cangia-

mento, se ben si guarda, accusa la sussistenza di enti durevoli e non soggetti a mutare; conciossiachè dove non è cosa cangiata, nè pure v'è cangiamento; e dove nella cosa cangiata niente rimane identico con sè medesimo, essa cosa non muta, ma bene si annichila, ed a lei succede un altro essere distinto assolutamente. Ancora, si suol pronunciare che ogni cosa, la quale cangia, cangia in conformità della propria natura, il che viene a dire che l'essere costitutivo delle cose non muta: così di fatto crediamo la natura di tutte le cose permaner salda e invariabile, e ogni cangiamento succedere in quelle per modi coordinati e sotto il regime perpetuo di leggi non alterabili.

Ma però, se tutto è regolare compiutamente e riferito a subbietti, i quali non mutano, onde ha origine lo sregolato, e onde succede che si sa conciliarlo con la cognizione di certa natura perseverante e immutabile? ciò si giunge a comprendere subitochè ci poniamo a definire più per minuto questo concetto che noi formiamo della natura costante degli esseri. Noi dunque crediamo che in ogni cosa sia certa condizione durevole e inalterabile di esistenza; ma in tal condizione entra pure la facoltà di ricevere l'azione degli altri esseri, o almeno di molti, e riceverla in quel modo che porta la propria natura, in quello perseverando, senza discontinuità. Avviene intanto che le azioni esteriori dissomiglino l'una dall'altra non poco, o nelle qualità o nel grado, e si esercitino in

guisa ed in tempi del pari dissomiglievoli. Quindi le cose, mantenendosi identiche con sè medesime, rispetto all' intrinseco, fuori mandano tuttavia diverse manifestazioni delle loro proprietà, secondo che diversa è la forma dell'azione ricevuta. In sì fatto ordine di esistenze domina pertanto una cagione prima assoluta e una serie vasta e innumerabile di seconde cagioni. La cagione primaria, assoluta, è l'esistenza increata, sola determinatrice di tutte le cose. Le cagioni secondarie sono esseri contingenti, i quali modificandosi, agiscono nell' intrinseco di altri esseri contingenti; questi ricevendo l'azione si modificano alla loro volta essi pure senza che mai si possa ascendere tanto alto da scuoprire la sostanza che primamente agisca fuori di sè, per impulso proprio immediato. Discende da ciò il principio generalissimo che non può la cagione far tardare la sua efficacia, o vogliam dire l'apparizione dell'effetto: e per fermo, se la sostanza passiva è da natura disposta e necessitata a ricevere l'azione della sostanza operatrice, l'agire dell'una e il patire dell'altra come non andrebbero di conserto perfettamente? E qui il luogo stesso ci chiama a risolvere la questione insorta tra molti filosofi circa l'esistenza simultanea ovvero non simultanea dell'effetto e della cagione. Essendochè alcuni mantennero dovere l'effetto riuscir simultaneo perfettamente con la cagione. Per opposto, altri voller provare ciò impossibile, e produssero in mezzo la credenza comune,

la quale stima che la cagione antecede sempre di tempo l'effetto. Noi diciamo pertanto due specie di cangiamenti essere cogniti all'uomo, gli spirituali e i corporei. Quanto ai primi, che non avvengono per moto e sono istantanei, non possono mettere tempo fra la cagione e l'effetto; quanto ai secondi, debbono mettervi tempo immancabilmente, da che ogni fenomeno fisico avviene per moto, e il moto dimanda tempo. Ma si osservi poi che il finire del cangiamento attivo è simultaneo in perfetto grado col principiare del cangiamento passivo, e che appunto in quel finire il cangiamento attivo prende virtù di cagione. Questo a noi sembra sufficientissimo per esplicare la controversia insorta tra più filosofi sulla priorità di cagione, imperocchè gli uni guardarono al durare del cangiamento, gli altri al punto in cui esso prende virtù causatrice.

IX.

Coloro i quali s'avvisano di poter trarre dall'esperienza pura induttiva tutte le origini delle nozioni causali riferiscono questi fatti. Qualunque volta si riflette da noi sopra le azioni del nostro animo prendesi concetto di quello che sia l'operare d'una sostanza, e tre qualità essenziali vi si rinvengono: 1.° che l'azione o cangiamento, o modificazione dell'essere non estingue, ma in vece conferma l' identità della sostanza operante, e la serbata integrità della sua natura; 2.° che il cangiamento appar-

tiene così in proprio alla sostanza modificata ch'ei si meschia e contempra insieme con lei nell'unità perfetta e comune dell'essere sostanziale; 3.° che il cangiamento è quale nè più nè meno il carattere dell'azione esterna e le facoltà integrali della sostanza passiva lo fanno. Perchè poi il nostro animo ha viva coscienza di produrre i suoi cangiamenti spontanei e di esserne autore immediato, necessità vuole che sia domandato cagione di essi, e ricevesi da ciò un'idea nettissima della connessione intrinseca tra la cagione e l'effetto; imperocchè noi li sentiamo ambidue sorgere e congiungersi nell'unità assoluta del nostro principio pensante. Al modo medesimo dovrebbero tutte l'altre sostanze, qualunque volta si cangiano, venir nominate vere e sole cagioni producitrici; avvegnachè esse producono realmente l'effetto, cioè lo emanano e lo tramandano, per così dire, come parte di lor sostanza. E tuttavolta così non usiamo di fare. Chiamandosi cagione quel sol cangiamento esteriore, il quale provoca il cangiamento interiore d'altra sostanza; come, per esempio del solcar della nave non chiamiamo cagione essa nave, ma il vento e i remigatori. Della qual cosa ci par vedere assai chiaramente questa ragione: Che il mutarsi della sostanza passiva non potendo aver luogo senza l'opera dell'altra sostanza attiva, in questa unica è sembrato dover riporre la sede della potenza causale. Ciò è tanto vero che lo animo nostro, il quale vien riputato in molti

suoi mutamenti franco da forza esteriore e principio a sè stesso della propria energia, è dall'universale nominato cagione di essi cangiamenti. Dell'attività poi esercitata da una sostanza in un'altra e da un cangiamento in un altro prendesi chiara esperienza pel fatto a cui soggiacciamo ogni ora e ogni istante dell'azione molteplice delle cose esteriori sui nostri organi e delle percezioni non volontarie che indi risultano. Nel qual fatto è manifestamente sentito un legame saldo ed intrinseco per entro i subbietti interno ed esterno. Attesochè venne dimostrato nel quarto Capitolo di questa seconda Parte, come la forza la quale resiste al nostro volere abbia facoltà gagliardia di penetrare fino a lui. Una connessione altrettanto intima credesi dagli uomini stabilita fra le sostanze tutte, o vogliam dire fra le mutazioni correlative delle sostanze. Essi poi distinguono a molti segni i fatti, i quali succedonsi per mera contiguità di luogo e di tempo, escluso qualunque nesso causale come il giorno succedente alla notte e il carro celeste ad Arturo: altri segni li mettono in via a distinguere i fatti, i quali succedonsi occasionalmente, come l'acqua che sbalza in alto e zampilla al muovere d'una chiave; infine molti altri segni ajutano a riconoscere i fatti, i quali succedonsi per legame intrinseco di azione e passione.

A queste analisi però e a queste esperienze moltiplicate, manca la sanzione e la guarentigia del discorso dimostrativo, il quale noi non

pensiamo che possa emergere nè dal nudo principio della causalità nè dalla induzione pura dei singolari, per vasta e frequente che sia. Tempo è dunque che noi indaghiamo da quale altra sorgente possa rampollare la prova apodittica dei fatti varj e copiosi testè rassegnati.

CAPITOLO XIV.

Dell'ordine causale dell'universo.

I.

Perchè i nuovi principj, onde vogliamo compiere la dottrina della causalità, movano da fondata dimostrazione, debbono scaturire limpidamente da alcun fatto continuo dell'evidenza intuitiva. Perciò noi cominceremo dal rappresentare il fatto, e quindi per una serie lunga di rigorose deduzioni perverremo alla prova apodittica dell'ordine universale esposto nell'anteriore capitolo.

Il fatto primo fondamentale si è il cangiamento appreso dal nostro animo, e a cui, siccome a puro fenomeno, appartiene la certezza dell'intuizione immediata. Da lui scendono due conseguenze non repugnabili, o vogliamo dire, due verità certe e manifeste d'intuizione mediata. L'una è la rivelazione d'un subbietto perpetuo, il quale per rendere possibile il cangiamento dee durare continuo, e ciò vale quanto dire, ch'ei dee serbarsi immutabile (Cap. VIII, § VII, P. II). L'altra verità è l'azione del sub-

bietto sopra di noi, o sia la congiunzione della nostra unità pensante col multiplo esterno (Cap. V, § III, P. II). E riguardo a ciò non si vuole dimenticare che noi nè pure tentiamo di intendere e di spiegare in alcuna parte o la forza esterna operante o il legame dell'atto col suo principio, e del modo col suo subbietto. In vece diciamo essere questo un sommo e pauroso mistero, il quale spazia e gravita su la filosofia tutta quanta. Cangiando nome e sembianza, ei viene quasi Proteo rincontrato per tutto, e ad ogni passo fa duro inciampo. Il problema poi proferito da lui a risolvere, e che, per nostro avviso, è insolubile, può venire espresso con tali parole: *in che guisa la unità e la multiplicità, la identità e la differenza possono insieme congiungersi.*

Tutti i sistemi apparsi fino al dì d'oggi, col proposito temerario di spiegare in alcuna maniera siccome l'assoluta unità si svolga nella multiplicità, come l'essere identico si differenzj per mille modi e accidenti, e, viceversa, come tutta la multiplicità e tutti i modi si riducano all'uno assoluto e all' identico assoluto, tali sistemi, diciamo, finiscono nel pretto assurdo, e dichiarano con deliramenti ingegnosi l'audacia intellettuale dell'uomo. Esce di qui una riprova molto efficace della bontà e sicurezza del metodo sperimentale. Conciossiachè partendo, egli dal fatto e deducendo quel tanto e non più che il fatto racchiude, la difficoltà e le tenebre che scorge innanzi di sè non lo turbano, e

dove possa cogliere in mezzo a loro alcuna certezza, in quella s'appaga: ei prende il fatto non esplicabile, come confine segnatoli, e s'industria con la virtù dell'analisi delle comparazioni e del raziocinio di farlo sorgente di legittime deduzioni.

Adunque noi accetteremo tal quale è il mistero della natura, visto però innanzi che non include contraddizione e che in lui risplende la certezza piena intuitiva. Ora nei fatti, onde qui innanzi è discorso, chi saprebbe trovare ombra d'assurdità? E, per fermo, allorquando si dice che l'uno comprende il multiplo, e l'identico il differente, non si afferma per questo che l'uno e l'identico sieno il più e il diverso ad un tempo; ma l'uno si dice esser congiunto col più, e il simile col dissimile. V' ha dunque un'altra cosa nella natura oltre l'unità e la multiplicità, oltre il simile e il dissimile, e quest'altra cosa ignotissima, salvo che nella sua esistenza, vien domandata *congiunzione*. Il principio di sostanza e il principio di causalità si risolvono, come sa ogni uomo, in certa congiunzione arcana del modo con la sostanza, e dell'effetto con la cagione. La congiunzione non è l'unità perchè ammette due esistenze distinte, benchè unite. Non è la multiplicità, perchè ammette un composto intimamente legato, e la multiplicità per sè stessa è sciolta; quindi noi pronunciammo altrove che tre assoluti diversi vengono insegnati dalla natura, *l'uno, il multiplo e il tutto*.

A queste conclusioni medesime pare giungesse il gran *Galileo*, quando nel primo Dialogo di *scienza nuova* osò dire ch'egli pensava doversi ammettere qualche altra cosa oltre l'infinito e il finito. E si badi che questo enunciato coincide col nostro perfettamente, avvengachè l'infinito è l'identico e l'uno, il finito è il dissimile e il multiplo, non dandosi finito senza cose finitime, nè cose finitime senza multiplicità e dissimiglianza.

II.

Entrando noi pertanto nella dimostrazione dell'ordine universale avremo l'occhio sempre a due cose: ai fatti, cioè, rispettivi dell'intuizione e all'ignoranza intera in cui siamo circa la loro essenza. Perciò imiteremo anche in questo l'arte prudente dei matematici, i quali innanzi di poter giungere a immediate equazioni fra le cognite e le incognite (e nel nostro caso tale equazione non può succedere) osservano con iscrupolo tutte le relazioni, che le incognite, come quantità esistenti, non mancano di avere con altre quantità cognite e determinate. Così forse eviteremo gli errori di quei filosofi, da cui s'è parlato della congiunzione sostanziale e causale, come di fatto assai comprensibile. Perchè poi in questa special trattazione non si trapassi da noi la brevità consueta, presenteremo le deduzioni cavate dai fatti e dai principj sur-riferiti in ordine pure sintetico. La prima deduzione assoluta e generica è questa:

Sono nell'universo le mutazioni, e queste domandano soggetti immutabili, ove possan succedere: tutte le cose pertanto che esistono, qualora mutino, o sieno capaci di mutamento debbono risultare di continuità e di successione, cioè a dire ch'elle sono vere sostanze e veri subbietti modificabili.

Da tale costituzione eterna degli esseri discendono i principj seguenti:

1.° I subbietti, come immutabili, non possono ricevere in sè stessi la mutazione. D'altra parte, la mutazione succede in loro, perchè i successivi durano la durata dei lor subbietti. Rimane che questi ricevano le mutazioni nei loro modi.

2.° Adunque ogni sostanza dee risultare di modi mutabili, e d'un subbietto uno, indivisibile, immutabile e perpetuo.

3.° Il principio del cangiamento mai non può uscire dal subbietto immutabile: esso è dunque estraneo al subbietto medesimo.

4.° I modi proprj delle sostanze non sono costituiti dalla successione dei cangiamenti, come fossero serie di nuovi enti, che aderiscono al subbietto. E per fermo, la sostanza passiva muta; e onde muti, le fa bisogno di ricevere l'azione entro di sè: noi non sappiamo, a vero dire, quel che l'azione sia, ma ben sappiamo che questa incognita qualora non sia presente nella sostanza non può succedere mutazione, avvegnachè essa incognita rimane allora un essere estraneo alla sostanza: da altro lato, la

azione non può venir ricevuta immediatamente dal subbietto sostanziale, stante ch'ei muterebbe: havvi dunque nella sostanza alcun che distinto, capace di ricevere l'esterna azione. I modi adunque delle sostanze hanno un essere proprio, distinto dal lor subbietto e dal cangiamento. Vien fuori da ciò un corollario di non poco momento, ed è questo, che le azioni, quantunque incognite nella loro natura, non possono consistere in semplice trasfusione dell'essere attivo: imperocchè l'essere attivo trasfondendosi nella sostanza passiva produrrebbe un nuovo essere dentro di questa, il quale staccato dal primo subbietto si rimarrebbe estraneo ed indipendente da esso, o, a meglio dire, si avrebbero due sostanze, ciascuna delle quali soffrirebbe mutazione, senza che pertanto corresse fra loro due legame nessuno.

5.° Segue pure da ciò che ogni azione esterna a cui succede una mutazione, è vera e certa efficienza, o sia è vero organo della prima efficienza, perocchè se l'azione non penetrasse in maniera arcana nella intimità della sostanza passiva, questa non potrebbe cangiare, stante ch'ella non può essere il principio del cangiamento: l'impulso poi immediato non può venirle dalla prima efficienza, imperocchè questa essendo immutabile non agisce con mutazione. Così pare a noi dimostrato il canone del senso comune, il quale pronuncia avere le sostanze l'una sull'altra una reale efficienza; e proviamo contra Malebranche e contra Davide Hume che

i fatti non pure *s'accompagnano*, ma eziandio *si connettono*.

6.° I modi proprj delle sostanze sono un atto perpetuo ed immutabile di esse. Dato per possibile il caso contrario, avverrebbe che i modi cangiando per l'azione esterna e producendo con ciò un discontinuo, non potrebbero mai col cessar dell'azione riassumere la forma lor peculiare senza un atto nuovo e distinto del lor subbietto, il che apporterebbe al medesimo un reale cangiamento.

7.° Il cangiamento è determinato dall'attività del proprio subbietto, variata o mossa in un certo modo dall'atto esteriore. Se il cangiamento venisse prodotto dall'azione esteriore ei sarebbe un nuovo essere congiunto dall'azione medesima al subbietto passivo: ma tal congiunzione nuova é immediata col subbietto immutabile altererebbe la identità della sua natura. Nè tampoco il cangiamento potrebbe venir congiunto coi modi della sostanza passiva, a cagione che i modi diverrebbono allora un subbietto, e il cangiamento sarebbe fuori della sostanza. Da altra parte il cangiamento dee venire determinato, cioè debbe avere la sua cagione dentro l'essere della sostanza a cui appartiene: adunque il cangiamento è determinato dall'attività del proprio subbietto.

8.° Ma la sostanza non muta se non provocata dall'azione esteriore: di che nasce dovere la mutazione conformarsi altresì all'azione ricevuta e quanto all'essere e quanto al modo,

conciossiachè, se diverso è l'atto esteriore, diversa è l'eccitazione, non potendo un identico atto promuovere effetti dissimiglianti a cagione che l'uno di essi avrebbe per suo principio la attività indipendente e spontanea del proprio subbietto, il che si è dimostrato impossibile.

9.° L'azione vien ricevuta secondo il modo del ricevente. E per vero, il subbietto determina per quello che è, vale a dire in quanto egli è naturato così o così. La facoltà dunque determinatrice resta immutabile insieme col suo subbietto.

Da queste tre ultime deduzioni discende pertanto un principio largo e fecondissimo d'applicazioni, il quale è il seguente:

Il mutare delle sostanze tien doppio collegamento e doppia proporzione esattissima con la natura del suo subbietto e con quella dell'atto estrinseco.

III.

Continuando a inferire altre legittime conseguenze diciamo:

10.° La facoltà di ricevere l'azione esterna e di riceverla nel modo congruo alla propria natura è ciò che suol domandarsi *reazione* della sostanza.

11.° Coincidendo la reazione con la congiunzione operata dall'atto esterno, quella irresistibilmente trapassa nel subbietto dell'azione esteriore.

12.° I modi della sostanza non possono mo-

dificarsi. Di fatto, qualora si ponga che i modi possono avere i lor proprj accidenti, vale a dire certi esseri peculiari, distinti e uniti ad essi per guisa ignota ed incomprensibile, farà gran bisogno spiegare onde vengono cotali accidenti, o sia donde traggono essi il principio loro causale. Ora diciamo che niuna cosa li può produrre; non i modi, di cui sono accidenti, non il subbietto di quelli, non in fine il subbietto esterno. E quanto ai modi, niente saprebbero effettuare, da che manca in loro il principio attivo, concedendo il quale ei divengono tosto vere e reali sostanze. In egual maniera non può produrre quegli accidenti il subbietto proprio dei modi, avvegnachè per la ipotesi ei sarebbe affatto separato da essi accidenti, il che nòn può stare con l'essere di cagione. Da ultimo, non sono prodotti dal subbietto esteriore, perchè pure da lui si figurano separati assolutamente: rimangono dunque effetto senza cagione. Questo ragionamento sussidia e dilata eziandio le prove della deduzione settima.

13.º Nelle sostanze dimora la facoltà di ricevere molte azioni ad un tempo. Che quando pure l'esperimento quotidiano non cel provasse, dovremmo sempre supporre una tale capacità dei subbietti, dato che non ci ravvisiamo alcun grado di repugnanza.

14.º Poichè l'attivo e il passivo rifiutano di risedere nella medesima unità di sostanza, la azione ricevuta dee per necessario diversificarsi

dal subbietto passivo e quanto a sè e quanto al proprio subbietto: la qual cosa espressero i nostri antichi, dicendo, il simile non agire sul simile.

15.° Gli atti discontinui delle sostanze, o vogliam dire i lor cangiamenti non mostrano nè affatto scoperto, nè immune d'alterazione il proprio soggetto. Nientedimeno per dovere essi mutare, conforme alla natura di lui e conforme a quelle disposizioni che arreca l'azione esteriore, insegnano sempre i cangiamenti alcuna cosa certa e stabile intorno le facoltà e i modi proprj delle sostanze, del pari che intorno i subbietti estrinseci.

16.° Gli atti delle sostanze partecipando, nel punto in cui vengono all'essere, della disposizione speciale dei lor subbietti, mai non si mostreranno semplici perfettamente qualora la disposizione sia temporaria e non propria di essi subbietti, vale a dire qualora vi sia indotta dalla virtù presenziale d'alcuna sostanza attiva esteriore: tre cose pertanto debbono venir rilevate da simili atti. Cioè la propria modificazione, la varietà accidentaria in cui trovansi i loro subbietti, infine la natura permanente di essi subbietti che fa sentire la sua identità per mezzo tutte le variazioni.

IV.

A questo numero di certe generalità o conclusioni siam noi pervenuti col semplice svolgimento della nozione di sostanza, quale ci

vien esibita da alcuni fatti costanti dell' intuizione. Entro tal numero crediamo raccorsi tutti i principj supremi dai quali dipende immediatamente l'ordine causale dell'universo, il che con leggier fatica potrà conoscersi da coloro, a cui non rincrescerà di venir facendo applicazione dei nostri canoni alla quotidiana esperienza. E affinchè alcuna cosa ne venga toccata pur da noi stessi, quantunque in breve, incominceremo dal dire che il primo decreto di tutte le scienze sperimentali, cioè la perfetta immutabilità delle leggi mondane, sorge chiarissimo dalle nostre deduzioni: e per fermo, pongono queste che i subbietti tutti quanti sono immutabili, e che i cangiamenti debbono riuscire conformi nè più nè meno alla natura perpetua dei subbietti attivi e passivi. Hanno capo in questa immutabilità universale tutte le altre massime direttrici delle naturali speculazioni, come a dire l'assioma, che ogni effetto dee seguitare l'indole della propria cagione, e che a identico effetto risponde cagione identica, e ciò in tutto lo spazio e per tutto il tempo; niente non essere nell'effetto che non sia innanzi nella cagione; sempre andare insieme lo agire ed il reagire; sempre la reazione essere proporzionata all'azione; l'azione non cominciare e non finire nel subbietto medesimo, e così segui.

Sull'ordine fisico particolarmente diremo, che scende dai nostri dogmi una chiara dimostrazione dell'altro principio del senso comune, il

quale pronuncia che le forme della materia periscono, ma che la materia persiste necessariamente identica con sè medesima nel quale e nel quanto. Intendesi dagli uomini per materia in universale un che esteso, impenetrabile inerte, capace di figura e di moto. Ora noi soggiungiamo che tali attributi non possono realmente mancare al subbietto comune di tutti i corpi. E primo, onde questo non sia, conviene persuadersi che la forza estensiva non sia un reale subbietto, ma si bene un semplice modo operato in qualche subbietto incognito da un'azione estrinseca e discontinua. Ma noi registrammo nella deduzione sedicesima dovere gli atti discontinui rivelare tre cose infallantemente: cioè la propria modificazione, la varietà accidentaria in cui trovansi i loro subbietti, infine la natura permanente di questi. Ora gli atti che a noi rivelano la forza estensiva, ce la rappresentano semplicissima; e identica sempre a sè stessa in qualunque modificazione. Però quando essa fosse un modo provocato da azione esterna entro a qualche subbietto invisibile, dovrebbe di necessità accompagnarsi con altra manifestazione, propria della natura del suo subbietto. E di vero, noi possiamo non sentire molti atti delle sostanze terminati dentro di noi, o per vizio degli organi, o per deficenza di nostra natura, non però possiamo sentire un atto, il quale non manifesti per guisa idonea la propria indole, cioè a dire l'indole de' subbietto a cui appartiene: conciossiachè l'atto

è operazione appunto della natura del subbietto; e quantunque distinto da lui per riguardo all'essere, è uno con lui per riguardo all'essenza. Ma può da taluno obbiettarsi: Non essere vero che la forza estensiva si rappresenti a noi in guisa perfettamente semplice; conciossiachè ogni percezione dell'esteso si congiunge sempre e dovunque con certa forza di resistenza; tale energia farsi sentire di continuo nell'estensione del nostro corpo e in qualunque contatto coi corpi esterni, e fino per entro lo spazio, il quale con termine relativo e non assoluto chiamiamo vôto, imperocchè la resistenza e il peso dell'aria è presente per tutto, dove ci moviamo. Rispondesi a tale istanza così: O la fòrza di resistenza risiede nello spazio per un atto esterno, continuo ed immutabile, ovvero per un atto esterno mutabile. Nel primo supposto, la tesi nostra rimane; imperocchè potremmo sempre affermare la forza di resistenza non mai venir meno per entro il subbietto della forza estensiva. Nel secondo supposto, diciamo che l'atto esercitato sopra la forza estensiva, essendo vera e real mutazione, non riscuote il principio suo dal subbietto onde parte, ma risulta da un altro atto ricevuto innanzi dal subbietto medesimo. Ora per le deduzioni qui sopra esposte sappiamo certissimo queste due cose, cioè che ogni atto ricevuto parte da un subbietto diverso da quello ove termina, e che egli vien ricevuto con modo analogo alla natura del ricevente. Da ciò consegue che un

atto discontinuo esterno, il quale sia ricevuto dal subbietto della forza estensiva debbe recarvi una doppia forma d'eccitamento; l'una rispondente alla natura del proprio subbietto, l'altra alla natura dell'atto esterno anteriore di cui esso è una conseguenza. Ma nel fatto non và di cotesta guisa, stante che la forza di resistenza mostrasi e invariabilmente semplice ed uniforme, malgrado delle infinite modificazioni fra le quali si serba identica. Argomentisi adunque o che la forza di resistenza è presente dentro lo spazio per un atto esterno perpetuo ed immutabile, o che la forza di resistenza è per sè medesima un reale subbietto. La stessa argomentazione è applicabile di punto in punto allo spazio, quando piaccia rovesciare il supposto, cioè fare della forza di resistenza un subbietto, e della forza estensiva un modo discontinuo di quello. Tali due forze poi trovandosi unite e contemperate l'una con l'altra, si inferisce dalla cognizione che prendiamo di lor natura, quella unione non poter essere accidentaria, imperocchè questo apporterebbe una mutazione nei due subbietti: simile contemperamento adunque è esso pure perpetuo. Concludasi ciò che venne pronunciato poco più innanzi, vale a dire, che al subbietto comune di tutti i corpi mai nón potranno mancare la estensione e la resistenza. Quanto al credersi dall'universale che simigliante subbietto sia inerte, cioè che il movimento non sia un modo essenziale di sua natura, a noi sembra agevole

arguire ciò dall'entità propria del moto, la quale consta di mutazione: e quindi non può ricevere il principio suo immediato dall'essere, il quale non cangia. Il moto è pure un discontinuo perfetto, o sia che tra un cangiamento ed un altro di moto interviene una divisione assoluta, il che non può stare con l'azione del continuo, a cui disdice la divisione assoluta. Ma perchè da un lato i corpi si muovono e assumono diverse figure, che sono modi della estension resistente, e dall'altro nulla può succedere in una sostanza contro la sua natura essenziale, se ne trae la conseguenza che nel subbietto comune dei corpi risiede una perpetua facoltà di muoversi e di figurarsi, ricevuti avanti gl'impulsi correspettivi; il che compie l'idea formata da tutti gli uomini sulla materia universale del mondo. Il cangiamento che il principio motivo induce nei corpi è la necessità di mutare spazio; la qual cosa basta a esplicare la inalterabile continuazione del moto, o vogliam dire dello spazio mutato. Variando lo spazio variano altresì le relazioni degli estesi fra loro: e da ciò s'intende come un primo ed unico impulso, il quale per niente si cangi sia nel modo, sia nell'intensità, è sufficientissimo a produrre una catena interminabile di effetti diversi.

V.

Noi non esciremo da questo breve trattato della causalità, senza prima fare osservare qual-

mente i nostri concetti si raffrontano con parecchie opinioni del Vico, talune certe, e talune molto probabili. Di tal secondo numero è quella per cui il Vico dichiara, La forza motrice, o, com'egli l'appella, il conato essere uguale per tutto e presente in ciascun minimo dello spazio, e non differire da sè medesima per variazione qualunque di moto. Certo, avendo noi provato più avanti, che l'azione esteriore giammai non cade per entro le mutazioni sopravvenute, ma sì bene per entro l'atto continuo e perpetuo ond'è costituito il modo e la forma propria della sostanza, ei non sembra possibile a concepire che la forza motrice esterna cadendo sopra un perfetto continuo quale è lo spazio agisca in una parte più che in un'altra. Sembra in vece assai verisimile che la forza motrice si spanda ugualissimamente per tutto il subbietto dell'estensione, ma che là solo si venga manifestando il moto, ove qualche accidente di forza contraria non l'impedisce. Questa opinione del Vico si trae dietro l'altra, la quale pone che ogni porziuncula di materia possieda del suo il principio motivo già ricevuto da tutto il subbietto, e che in conseguenza vano è supporre la comunicazione del moto da corpo a corpo. La quale spontaneità del moto in ciascuna parte della materia, originandola nella maniera che noi facciamo, mette in concordia i trovati recenti dei fisici e il vecchio adagio del senso comune.

VI.

Dicemmo poi rincontrarsi in Vico taluni altri concetti, i quali, benchè singolari e arditi, ci persuadono tuttavia della loro certezza, avuta mente ai principj di già stabiliti da noi. E qui viene acconcio il dimorare un poco sopra alcuni di essi. Il primo è quello che nega la possibilità del vôto assoluto. E di vero, se la forza di resistenza è un reale subbietto, ella è continua e indefinita e perciò in qualunque parte dello spazio sta apparecchiata ad agire. Chi fingesse il contrario e immaginasse la forza di resistenza interròttamente distribuita, convertirebbe il continuo e l'indefinito nel discontinuo e finito. Ciò non vieta che i modi varj e gli accidenti molteplici di essa forza, accagionati da altre forze straniere, possano differenziarla a luogo a luogo nel grado e nella combinazione con altri principj. Il che basta a toglier di mezzo quell'antica obbiezione levata contro ai sostenitori del pieno assoluto, cioè a dire che senza il vôto non possa venire ad effetto movimento nessuno, perchè si vede il moto addomandare soltanto che la impenetrabilità dei corpi sia contenuta entro certi limiti di espansione e di costrizione.

La seconda opinione del Vico, reputata da noi certezza, si è che i fenomeni determinati e finiti accusano tutti un mondo di esseri indivisibili e indefiniti. Di fatto, allorchè parlammo dello spazio e della durata, ponemmo per ca-

none che gli enti divisibili non potendo contenere ciascuno un infinito di parti rilevano un perfetto continuo, di cui sono modi determinati e discreti.

Traemmo da ciò con giusta illazione il concetto dell'essere sostanziale e le leggi eterne del mondo metafisico, che giace di sotto le mutazioni ed i limiti. Così concludemmo universalmente col Vico, essere la divisione, la discontinuità e il finimento soli e puri fenomeni, i quali richieggono a lor sostegno realità indivise, indefinite e immutabili.

Ora è da conoscere in breve per quali mezzi ci è conceduto prender notizia non pure del sussistere dei subbietti, ma dei modi proprj e speciali del loro essere.

Le sostanze non si rappresentano all'animo nostro, salvo che per i loro atti, cioè a dire per modi e accidenti simili, ovvero dissimili, ciascuno de' quali, in sè medesimo considerato, ha forma finita e discontinua assolutamente.

Nulla di manco il pensiere in virtù della forza sua astrattiva ha potenza di ravvisare per entro quei modi il continuo subbiettivo raffigurandovi una identità indivisa e indeterminata, e per ciò senza limiti e senza individua determinazione. Così il nostro pensiero restituisce l'unità piena e intera delle sostanze quale esiste di là dal fenomeno. Discende da ciò un principio solenne, che a noi pare fecondo di vasti risultamenti per la speculativa, ed è che la mente riunendo il simile, e separando il

dissimile, fa appunto dentro di sè quello che la natura fa eternamente nell'intimo delle cose. Perchè, come l'intelletto non può a meno di raccogliere entro la sua unità e di confondere insieme l'identico delle percezioni, così la natura non può a meno di comprendere nel continuo e nell' infinito de' suoi subbietti qualunque cosa finita. Onde è che allorquando si dice le congiunzioni intellettuali del simile e del dissimile non rispondere alla realità obbiettiva, si dee intendere della realità finita, discontinua e determinata, la quale, a dir vero, è materia di tutti i fenomeni. Ma perchè ogni atto, come dicemmo più sopra, è analogo alla natura dell'operante, e perchè questa natura mantiensi di necessità la medesima in qualunque atto dello stesso operante, il nostro intelletto, fornito della facoltà di paragonare e di astrarre, dee poter sentire quel che negli atti paragonati è comune e persistente.

Si rileva eziandio da ciò la cagione che hanno tutti gli uomini di ravvisare nelle idee generali non un mezzo soltanto di conoscere e concepire ad un tratto numero stragrande di singolari, ma un'immagine, per così esprimerci, dell'essenza stessa delle cose, e una sorta di ricostruzione mentale di quella.

Nè pure trapasserem di notare, come con questa nostra dottrina spiegasi, e a noi sembra molto lucidamente, in che consista la certa realità d'alcuni esseri di ragione. E per fermo, secondo i dogmi di parecchi filosofi, le idee

universali e astrattissime, cioè separate da ogni materia e modo, e per fino dal concetto che se ne possiede, qual sorta mai di realità conservano in sè medesime? non la obbiettiva perchè fuor del pensiero il simile, in quanto simile, non esiste, e le idee universali rappresentano il simile; non la realità subbiettiva, conciossiachè si astrae talvolta pure da questa, come quando si pensa al colore in universale, e non si pensa all'essere suo di concetto. Il colore adunque contemplato nella suprema astrazione diverrebbe, giusta cotali filosofi, un essere negativo, siccome il nulla: cosa che è troppo contraria al senso comune.

Ma se in vece diremo quello che è di fatto, rappresentare cioè la idea del colore certa forma d'identità vera e reale, eziandio fuor del pensiere, chi pensa il colore, astraendo anche dalla sua idea esistente entro noi, pensa una vera e certa realità obbiettiva, vale a dire il continuo uno, indiviso e indeterminato, il quale sottostà ai colori finiti determinati e divisibili.

A noi sembra che tutto ciò si lasci provare in guisa patente ed irrepugnabile, e che la dimostrazione fondamentale dello scibile se ne avvantaggi non poco. Concediamo tutta volta assai volontieri che questa materia della rispondenza reale fra l'identico del pensiere e l'identico delle cose è piena di problemi oscuri e complicatissimi, i quali soli a volerli discutere convenevolmente domanderebbono un intero volume. Basti a noi avere accennato il

cammino, seguendo le scorte del Vico, e soprattutto, basti di avere riconosciuta una più larga realità obbiettiva nelle idee universali e in qualunque massima astrazione.

CAPITOLO XV.

Del testimonio umano.

I.

Principio d'ogni sapere sono le storie: fonti delle storie sono l'intimo senso e il testimonio degli uomini. — Campanella, Univ. Phil., ecc. P. I. —

La fede che si porta al testimonio de' nostri simili riposa al tutto sui principj medesimi da cui prendono forza le verità sperimentali e induttive. Uno di questi principj si è che gli stessi effetti debbono venir rivocati alle stesse cagioni, non potendo altrimenti verificarsi la immutabilità dell'ordine naturale. Ciò posto, e vedendosi da ciascun uomo nella disposizione esteriore di tutti i suoi simili una identità compiuta e perenne fra le azioni loro e le proprie, conchiude a buon dritto che a segni ed effetti così uguali rispondono cagioni altrettanto uguali, cioè che i simili a noi nelle esterne manifestazioni sono esseri umani, pensanti e operanti, siccome noi. Riconosciuta sì fatta conformità, ecco quello che ne procede: il parlare è di sua

natura un soddisfacimento continuo al bisogno innato e profondo di rivelare i proprj concetti e le affezioni vive dell'animo; la parola è dunque vera naturalmente, e la menzogna è per arte; ad ogni opera artificiosa presiede un fine, e così alla menzogna. Là dove pertanto manchi ogni fine alla menzogna, natura riprende il suo stile, cioè a dire che in tal presupposto gli uomini parlano il vero, o quello che senton per vero. Ma se alcuna cosa viene attestata da quelli uomini tutti, che sono in grado di averne notizia, e ciò fanno essi in qualunque tempo e in qualunque situazione, come verbigrazia che l'America esiste o che v'ha un fiume chiamato Nilo, agevole è dimostrare ch'ei dicono il vero o quello che reputano tale; conciossiachè manca loro ogni fine al mentire e ogni mezzo per conseguir il fine, quando pure vi fosse. E per fermo, lo intento divisato dalla menzogna varia col variare dei profitti e delle passioni. È adunque impossibile che tutti gli uomini o gran parte di loro in somma lunghezza di tempo e in varietà infinita di condizioni civili vengano mossi e sedotti da passioni e interessi perfettamente conformi e tradiscano tutti alla coscienza del vero. Aggiungi che la menzogna si aggira suo malgrado per entro una sfera diversa ed interminabile, perchè il falso non ha per sè modo alcuno definito di essere; ei bisognerebbe dunque che tutti gli uomini, o gran parte di loro fossero innanzi convenuti a mentire in un certo modo nè più nè meno, il che è altrettanto im-

possibile. Da ultimo qual fine vogliamo noi credere che spinga o tutti gli uomini o gran parte di loro a fabbricare menzogne? Se tutti mentiscono, ei mentiscono a sè medesimi, il che è assurdo. Se mentiscono all'altra porzione di uomini e non si scorge quale utile o qual diletto possa loro mai rivenirne, è parimente impossibile.

II.

Se poi il parlare secondo verità è naturale all'uomo, a noi sembra naturale altresì che i fanciulli credano interamente e subito a quello che si vien loro affermando. Imperocchè qual norma hanno essi per giudicare l'animo altrui? certo la conoscenza soltanto di ciò che accade nel proprio. Ma il loro animo non impara così tosto la falsa utilità del mentire e fino a quel tempo in cui la vengano essi discoprendo, la fede loro negli altrui detti e in qualunque nota esteriore di verità come potrebbe esser limitata? non ci pare pertanto che questa fiducia infantile si mostri cosa stupenda e miracolosa al segno da convertirla, come fa la scuola Scozzese, in un istinto arcano della nostra natura.

III.

Sa ognuno che v'ha una setta di filosofi i quali ripongono più valore nella certezza dell'umano testimonio che in qualunque altra forma di verità: la poca ragionevolezza di tale opinione fu provata da noi in parte, là dove mo-

strammo che la veracità dell'umano testimonio e il fatto medesimo della testimonianza è da ultimo riconosciuto dal nostro intimo senso, e che non può quindi tal fatto riuscire nè più certo nè più evidente della coscienza da cui è sentito e giudicato.

Seguentemente è da riflettere quale specie di verità è quella che si vuol dimostrare col testimonio universale degli uomini. Poichè, se la verità è conosciuta da ognuno per intuito immediato o per dimostrazione apodittica, il consenso di tutti gli uomini non aggiunge nè sottrae un minimo jota al rigore della prova, attesochè il certo assoluto è unico di sua natura, e identico sempre a sè stesso ed è incapace di grado. Se in vece la verità o la cosa, che vuole affermarsi per certa non lascia scorgere la sua realtà nè per modo alcuno d'intuizione nè per raziocinio invincibile, il provare ch'ella è creduta certa da tutti gli uomini (dato che sieno al mondo credenze comuni e non dimostrate nè dimostrabili) può promovere forse con gran ragione il convincimento: però questo, se ben si osserva, sta già radicato e fitto nel nostro animo, dovendo partecipare tutti a una credenza comune e istintiva. Oltre di che diciamo tal convinzione non potere mai rivestire il carattere dell'evidenza razionale, perocchè ei bisognerebbe innanzi provare assurda la ipotesi che tutta l'umana natura creda cosa non vera, e converrebbe dimostrar ciò coi fonti idonei dell'intuizione o ritraendolo da qualche

principio universale e apodittico, la qual cosa attenderemo che possa farsi.

IV.

Assai volte la testimonianza del vero è creduta certissima, comechè sia ristretta in un solo uomo od in pochi, secondo che vedesi fare segnatamente per riguardo alle storie. E quindi non taceremo che allora quando i geometri presero a sottoporre al calcolo il valore dell'autorità parve che la fede dovuta alle storie venisse al niente. Ora noi diciamo assai risoluti che ciò che ha mancato in questa materia ai geometri si è di riflettere su la grande efficacia la quale si acquista dalle storiche autorità mediante i consensi variatissimi ed innumerabili che i fatti attestati ritrovano in altri fatti. Imperocchè è mendoso calcolo stimare la certezza dell'essere stati al mondo Alessandro o Virgilio pel numero e per la veracità soltanto dei lor testimonj. Ma sopra ogni cosa fa bisogno considerare come l'esistenza di quei due uomini si leghi ad altri casi infiniti, connessi fra loro e addentellati per mille guise, e come il fatto eziandio dei lor testimonj trovisi nella medesima condizione con altri fatti correlativi, e come in fine tutta insieme la storia sia un complesso diverso e molteplice di segni e note del vero, rispondenti fra loro con certa proporzione e quasi diremmo armonia, onde poi si ingenera quella fede che gli uomini son convenuti di domandare certezza morale. Tal cosa

poi è verissima non pure nel mondo dell'autorità, ma in quello altresì dei fenomeni fisici: nè lunga opera sarebbe mostrare come ogni fatto individuo, troppo incompleto per sè e troppo incerto nelle sue cagioni, si avvera e fortifica pel consenso, il quale mantiene con tutti gli altri. Che se tempo ci rimanesse all'uopo, recheremmo di ciò esempio palpabile levato dalla dottrina medesima che in questo libro veniam trattando, e mostreremmo la prova di tutto lo scibile non sembrare tanto certa in ciascuna frazione quanto par certa chiarissima nella sua integrità; imperocchè i fonti del vero sgorgano, per così esprimerci, le loro acque l'uno presso dell'altro, e meschiandole insieme, fanno un solo continuo di certa e profonda scienza.

V.

Per la medesima via supplisce l'uomo a qualche difetto che scuopre nell'applicazione dei principj generali: così, per es., è del principio addotto qui sopra che ogni effetto identico domanda cagione identica: il quale guardando a ciascun caso particolare, presso che mai potrebbe applicarsi con infallibile sicurezza, avvegna principalmente che troppo di rado si può prendere certezza assoluta della identità perfettissima di due cose particolari ed accidentali, e rado pure si può assegnare un effetto alla cagione sua immediata e sola efficiente. Ma supplisce a ciò il numero e la concatenazione

dei casi. E se, verbigrazia, una cagione non possa venir reputata identica per la identità sola apparente di certi singoli effetti, a ciò supplirà il numero degli effetti e delle cagioni superiori e collaterali, la cui rispondenza e i cui legami importano la identità di quella prima cagione. E per fermo, in una lunga serie di fenomeni producenti, e prodotti, ogni differenza, la quale fosse restata occulta, si metterebbe in palese, stante ch'ella avrebbe multiplicato col numero delle combinazioni: e al contrario, se le rassomiglianze vedute da prima fossero state apparenti, avrebbero dato luogo ad altre reali stabili, essendochè nel raddoppiarsi dei casi l'accidentale si scioglie e svanisce.

CAPITOLO XVI.

Della Dimostrazione.

I.

Non vi può essere dimostrazione della dimostrazione. — S. Tommaso, P. P. S. Q. I. — *La virtù del concludere* (nel sillogismo) *questo di questo per quello è nel sillogismo per forza d' identità.* — Campanella, Univ. Philos., ecc. P. I, L. IV, C. II. —

In tutto il discorso, fino qui, si è stabilita sempre con egual metodo la prova razionale

di più sorte di verità. E questo metodo si è fatto consistere nello sciogliere certe apparenti diversità di evidenza e nel riconoscere in ciascuna di esse una realità e una certezza d'intuizione. A tal uopo abbiamo adoperato più volte l'efficacia del sillogismo, e perchè questo sembra recare nell'animo una forma speciale di convincimento assai distinta da tutte le altre investigate finora, ci par debito trattare in breve della dimostrazione e in particolar modo del sillogismo che è il suo istrumento perpetuo. Nella prima parte del nostro libro toccammo già un qualche poco del sillogismo, e osservammo essere egli sempre l'applicazione del principio apodittico, *il continente comprendere le parti del contenuto*. Da ciò discende che il sillogismo dee partecipar sempre della evidenza di quel principio, da cui non varia più che la specie dal genere, e più che il caso particolare dal generale.

II.

Ma che il sillogismo asconda sotto una forma peculiare un atto vero e semplice d'intuizione, si prova per quest'altra guisa.

Risulta il sillogismo dalla espressione di tre giudicj legati fra loro per la comunanza d'un termine. Tali giudicj possono rappresentarsi algebricamente così $A > B$, $B > C$, dunque $A > C$. Questi tre valori poi sono inclusi in perfetto modo entro la seguente espressione $A > (B > C)$. Ma ben si noti che espressione

si fatta rappresenta un atto unico intuitivo. Ora diciamo, che guardando nel sillogismo la operazione interiore dell' intelletto, la cosa non va punto diversa dalla rappresentazione algebrica adotta da noi. E per fermo, ciò che compie la mente nostra allora quando sillogizza è questo : da prima le sta innanzi il soggetto del sillogismo e quel predicato che in esso distingue con più o meno sollecitudine. Componesi per tal maniera il giudicio chiamato minore dai vecchi logici, e viene rappresentato dalla espressione $A > B$. Conduce poi il pensiero la sua attenzione in disparte sopra B, o vogliam dire sul predicato, e rileva ch'esso pure alla volta sua è un subbietto comprendente certo attributo, è $B > C$: e poichè un tale attributo ed un tale subbietto compongono insieme il predicato della Minore, la mente giudica dovere il subbietto della minore contenerli ambidue insieme, il che è espresso da $A > (B > C)$. L'atto dunque finale di nostra mente (quello intendiamo che genera l'intuizione del sillogismo) è di vedere e distinguere d'un solo sguardo il soggetto della Minore, il quale contiene un predicato non semplice ma composto di più d'un termine. Però quello ch'entro il pensiero riman congiunto, viene diviso e ripartito nei segni esterni, a cagione che le parole non possono andar simultanee e connesse alla maniera medesima dei concetti.

III.

Da questa natura intima del sillogismo s'inferisce la natura universale del discorso dimostrativo, il quale constando d'una serie di sillogismi insieme legati, diviene per le anzidette cose una pura serie d'intuizioni: e queste poi si connettono, in quanto una prima intuizione si fa subbietto ovvero si fa predicato di una altra, e tutte insieme concludono a un giudicio terminativo, nel quale sono comprese per sintesi e vi figurano come analisi parziali già praticate del subbietto della dimostrazione. Che per verità ogni sillogismo è un'intuizione presa ad analizzare in alcuno de' suoi fenomeni.

Ciò stante, concludiamo aver noi legittimamente impiegato in molte parti del libro il metodo dimostrativo e l'efficacia del sillogismo, da che non siamo trascorsi per veruno dei due fuor dell'intuizione immediata: solamente che l'un'azione intuitiva venne provata per l'intermedio dell'altra discuoprendo fra loro insieme un nesso e una dipendenza di predicato a subbietto. Pronunciammo negli aforismi, dovere colui, che toglie a dar prova di tutto lo scibile, premunirsi molto contro il pericolo di provare talune cose con altre identiche. Quindi pensammo che nella impossibilità in cui saremmo stati nostro malgrado di sopprimere l'uso di alcuni istrumenti ordinarj dell'analisi e del raziocinio, almeno avremmo progredito con l'intenzione espressa di farne uso provvisionale e

dando a ciascuno a suo luogo la debita dimostrazione, la quale poi non fosse sì fatta da includere in qualche modo e per qualche forma di presupposto l'oggetto medesimo di essa dimostrazione. Noi pigliamo speranza di non avere negletta mai questa nostra massima; perocchè la prova dell'esterna realità sorge nel nostro libro dai fenomeni subbiettivi soltanto, e quella della memoria e del tempo da un fatto presente e continuo dell'intelligenza: quella del principio di causalità emana dalla pura entità del pensiere, e quella infine del sillogismo esce dall'analisi pura de' suoi fenomeni costitutivi.

CAPITOLO XVII.

Del Criterio d'ogni verità.

I.

I modi del vero si stringono in picciol numero determinato.

Sei sono i modi tutti del vero; e il primo è dei fatti interiori: il secondo della percezione dei sensi: il terzo della ragione, o sia dei principj universali apodittici; il quarto della dimostrazione; il quinto dell'autorità; il sesto dell'abito, e considera la verità complessivamente, cioè tutta quella, onde si compone la sapienza e la scienza, l'arte e l'opinione. — Francesco Patrizio, Delle Questioni Peripatetiche. T. I, L. XIII. —

Criterio del vero è la conversione sua col fatto.

Il vero è il fatto.... e criterio del vero è farlo. — Quindi provare per la cagione vale il medesimo che produrre, e quindi anco procede la gran certezza dell'aritmetica e della geometria; imperocchè la mente umana contiene entro sè tutti gli elementi compositivi di quelle scienze; dei quali elementi disposti e composti dall'uomo risulta la loro verità, e insieme la loro dimostrazione, onde in tal caso, il dimostrare si fa un medesimo con l'operare, e il vero si converte col fatto. — Vico, Dell'Antichiss., ecc., in più capitoli. —

E così ci avvisiamo di avere compiuta la ricerca difficile di ogni forma distinta e generica di verità. E per fermo ogni cosa pensabile o sta dentro di noi, o fuori di noi: nel tempo, ovvero nella durata continua; ancora, ogni cosa è particolare, od universale, subbietto o modo, effetto o cagione. Guardando poi alla cognizione in sè stessa e alle sue forme e alle sue origini ella dee procedere o dalla intuizione immediata, ovvero dalla mediata: per giudicio semplice o per giudicio dedotto; dal proprio esperimento ovvero dal detto altrui. E questa classificazione di ogni modo del vero noi l'attingiamo all'antico fonte italiano, conciossiachè vedesi dal testo qui annesso avere il Patrizio

considerati gli stessi confini del nostro scibile e gli stessi aspetti generali e costanti della cognizione. Se non che noi ci siamo astenuti di parlare dell'abito, come di un modo dell'intelletto, il quale non ha carattere proprio in sè stesso, ma lo riceve da quelle operazioni di cui è l'abito.

II.

Ei par dunque che l'occasione ci venga in pronto di ragionare del Criterio della verità, ultimo fine a cui sembrano tendere i logici e tutti coloro i quali, dopo avere scrutate le facoltà e le condizioni dell' intelletto, vogliono trarne alcun documento supremo, e sperano condursi con esso al rintracciamento del vero, quasi che ajutati da un segno visibile, come i piloti nell'alto oceano. Non cercano essi dunque con sì forte sollecitudine la verità stessa, quanto cercano un segno e un indizio infallibile per riconoscerla. Ora come va egli che il segno debba riuscire più certo della cosa significata? Che se la natura della verità sembra nota ed aperta, qual mestieri si ha d'un indizio evidente di lei? e se quella nobil natura rimane occulta, quale argomento può dimostrare la infallibilità del suo segno? oltrechè, se il vero è difficile a discoprirsi, mercè delle sembianze varie ed ambigue, onde si cuopre, in qual guisa potrebbe a più sorte di verità rispondere il segno medesimo? di qui pertanto è derivato che la fiducia di rinvenire cotesta

nota comune d'ogni evidenza e d'ogni certezza è rimasta vana e infruttifera. Vedere poi i filosofi proporre ciascuno alla volta sua un criterio non pur nuovo e differente da quello di altri, ma opposto per avventura e contraddittorio, sembra sufficiente per dimostrare la impossibilità dell'assunto.

Ciò nondimeno, la ostinazione degli ingegni speculativi a porsi in ricerca d'un qualche criterio costante ed universale, dichiara, per quello che ne pensiamo, avere ciascuno raccolto nel proprio animo tali due convinzioni. La prima si è che la verità è semplice e identica con sè stessa in perfetto grado. La seconda si è che pervenuti una volta a distinguere e definire con sicurezza la forma semplice ed essenziale del vero, niuna cosa potrebbe impedire di riconoscerla per tutto ove sia presente. L'abbaglio adunque di molti logici consiste, se pure non siamo errati, nel fare inchiesta diligente d'un segnale del vero piuttosto che di esso vero. Discende da ciò che il nostro criterio solo e perpetuo sarà l'evidenza d'intuizione; e diciamo chi vuol riposare nel certo, doversi far debito di ritrovare quella per tutto; e là dove non è, ovvero non apparisce, sospendere il suo giudicio.

III.

Alloraquando il sapientissimo Vico emise quel suo pronunciato, che dice *consistere il criterio del vero nel farlo*, egli non propose nulla che

escisse dai termini dell'intuizione, bensì andò riguardando in lei, oltre i caratteri universali, talune doti più peculiari, e ciò fece con l'intento di profferire a un tempo medesimo il criterio della certezza e il criterio della scienza: noi vogliam dire ch'ei pose mente non solo al formale della cognizione, ma eziandio al materiale obbiettivo. Avvegnachè noi possiamo possedere la certezza delle cose, e tuttavia non saper nulla del loro essere determinato, nè del loro perchè: nel qual caso la intuizione apprende la pura entità del fatto, ma non la scienza; per contrario, se la intuizione versa sopra d'un fatto ch'ella medesima va producendo con le sue facoltà, allora stimiamo di possedere e la certezza e la scienza. Ma ben si noti ch'eziandio la certezza del fatto non può riuscire compiuta, riguardo alla sua estensione, se non quando la produzione di lui diviene opera nostra. E di vero, si prenda esempio dalla percezione d'un corpo esterno. Quivi la nostra mente partecipa alla creazione del fatto in più guise. Ella riceve con un moto di reazione l'atto esteriore, e tal lo riceve quale domandasi dalle sue facoltà. Convergendo poi sopra quello la forza attentiva, l'astrattiva e la sintetica, avverte la propria affezione, la distingue, la giudica e nell'unità sintetica la riassume. In tutto ciò la mente è operatrice del vero: ella si mantien tale, eziandio qualora dimostra a sè stessa la presenza necessaria dell'essere esterno: quello adunque che limita nel

nostro esempio la creazione del vero dalla parte dell'intelletto si è l'esterna impulsione, e a tal confine appunto vien meno la nostra certezza, stantechè se noi produciamo sillogizzando le prove dell'esterno, già non dichiariamo in nulla con ciò nè la sua natura nè quella degli atti suoi; e però dell'uno e dell'altro siamo così incerti come ignoranti. All'opposto, si finga l'oggetto dell'intuizione essere nelle nostre idee soltanto e nei gruppi e nelle separazioni diverse che vi andiamo determinando. Certo è allora che l'intelligenza con tutte le forze della propria spontaneità rimane creatrice sola del vero; siccome incontra agli algebristi e ai geometri, i quali, variando, compiendo e ordinando i proprj concetti, generano i loro teoremi, la cui certezza distendesi tanto quanto la materia pensata, cioè a dire che in tali invenzioni la certezza e la scienza vanno d'un solo passo. Non fa meraviglia pertanto se tutto l'umano senno procaccia di giungere alla condizione della geometria e dell'algebra, cioè aspira a mutarsi in bella e grande creazione di nostra mente, e questo è il fine superiore di tutto lo scibile; nè anche si ommetta di contemplare che quel postulato primo ed inevitabile, dinanzi a cui vedremo tra poco doversi fermare ogni umana teorica, dee consistere appunto nella contingenza del nostro pensiero e nei confini delle nostre determinazioni spontanee.

Adunque noi pure diremo col Vico, criterio del certo essere l'intuizione, e criterio della

scienza essere l'intuizione creatrice, e tanto la scienza avvantaggiarsi sull'arte empirica, quanto diviene opera della nostra spontaneità, e quelle scienze approssimarsi vie meglio alla lor perfezione le quali il proprio lor vero convertono compiutamente col fatto.

CAPITOLO XVIII.

Del senso comune.

I.

Sapientemente Tommaso Reid riconduceva gl'ingegni, vaganti per temerarie investigazioni, a consultare i dogmi del senso comune. Imperocchè la natura sola può mettere un fine ragionevole a certe specie di controversie : e nel senso comune non altra sapienza è nascosta fuor quella medesima della natura. Egli accade non raramente che gli uomini speculativi, riponendo a poco a poco una fede soverchia nella virtù delle loro astrazioni e dei loro sillogismi, pervengono a conclusioni differentissime da quelle che porta il criterio della natura. Per lo che è necessario eziandio nel regno della filosofia seguitare la massima di Machiavello, del ritrarre sovente le cose ai principj loro legittimi. Così, come la natura è il principio d'ogni sapienza, ella ne è pure il termine, stantechè le ultime conclusioni della filosofia razionale debbono coincidere con le opinioni del senso comune : e certo si ha buon

argomento per tacciare di false e di presuntuose quelle teoriche, le quali pensano aver colto in assai gravi errori tutto il genere umano. L'eccesso della scuola scozzese fu nel dilatare oltre il convenevole l'autorità del giudicio comune degli uomini, e nell'adoperarla a dimostrazione suprema di tutto lo scibile. Sulla qual cosa abbiamo discorso poche parole più innanzi. Il senso comune non è pertanto una prova logicale assoluta del vero, ma un indizio infinitamente probabile, e può tener luogo per i filosofi di quei metodi di verificazione onde fanno uso i calcolatori: talchè a condizioni ugualissime quella dottrina dee essere reputata più vera e certa, la quale conspira esattissimamente coi dogmi del senso comune.

II.

Ora, a chi voglia intraprendere cotesta verificazione, verrà veduto in breve che tutte le opinioni, le quali abbiamo tacciate d'errore e di essersi dilungate più o meno dai principj dell'ottimo metodo, contraddicono altresì ad alcuna credenza comune. Così i Locchiani proclamano contro l'universale, non esistere soggetto distinto dai modi, e perciò nè tampoco esistere il *me*, unico ed identico distinto dai modi cogitativi. Niente v'essere di assoluto nella durata, e niente nella catena degli effetti e delle cagioni. La mente essere tutta passiva, e dagli assiomi non venir mai effettuata alcuna nuova cognizione. Egualmente contraddicono al senso

comune i Kantiani, dai quali si nega la realtà esteriore dello spazio del tempo dell'unità della causa della sostanza, e in breve tutto ciò ch'ei vanno sommando sotto le categorie della sensibilità, dell'intelligenza e della ragione. Vi contraddicono gli scettici e i sentimentalisti, ambedue i quali svestono l'umana ragione della virtù di aggiungere la certezza in nessuna cosa. Ma chi vorrebbe persuadersi, che *la* scuola scozzese mentre proclama a tutt'uomo l'autorità sola ed irrepugnabile del senso comune, pure contraddicesse ad alcune verità universalmente credute? ma ciò si provi col fatto.

Credono universalmente gli uomini la ragione essere differentissima dall'istinto.

Credono eziandio universalmente, la ragione poter provare sè stessa, e la sua evidenza non essere una cieca necessità.

Ancora è perpetua convinzion di tutti che la verità è una e identica sempre in maniera compiuta, la qual cagione ha fatto che ogni filosofo s'è messo in via di cercare un solo e immutabile criterio del vero.

In fine ciascuna volta che viene mostrata la verità d'una cosa dal principio della contraddizione l'appagamento della ragione è perfetto: non così avviene nell'altre nature di prove in cui ci ostiniamo a domandare il perchè delle prove stesse.

Ora a questi fatti perenni ed universali del senso comune contraddice manifestamente Tommaso Reid e la scuola sua. E, per fermo, ba-

sando egli l'ultima prova di tutto lo scibile sopra un certo numero di giudicj istintivi, come non si dirà che avvolge e confonde insieme la ragione e l'istinto, e vieta ad essa ragione di provare sè medesima? E quando mette innanzi sei o otto specie di evidenze fornite della medesima autorità, non distrugge egli la natura una e assoluta del vero? e non si ponè in bisogno di credere vana e illusoria quella inquietezza, la quale resta nel fondo del nostro animo qualora non vediamo il perchè di molte naturali certezze? Laonde, benchè ciò paja duro, diremo senza esitare, che la scuola scozzese non è esente dal difetto di mettere le sue conclusioni in qualche grave disarmonia con quel senso comune medesimo nel cui nome e sotto la cui tutela filosofeggia.

III.

Per nostro conto, noi ci siam fatti debito di concludere in ogni materia trattata conformemente coi dogmi del senso comune, nè vi togliendo nulla, nè nulla aggiungendovi. Il perchè noi abbiamo creduto partire al tutto l'istinto dalla ragione, e questa stimato abbiamo capace di provare sè stessa: di quindi cavammo il principio che alla dimostrazione della realtà dello scibile non possono nè debbono partecipare i giudicj istintivi, quando per avventura alcuno ne esista nell'ordine puro conoscitivo. Perciò eziandio cercammo una sola ed unica forma del vero, alla quale abbiamo ridotto le

altre di più diversa sembianza. E tale forma è quella in cui, vista la conversione dell'ente col vero, l'umano intelletto si appaga, e gusta il piacere della certezza assoluta.

Medesimamente noi concludiamo contro i Locchiani e d'accordo con l'universale credenza, che esiste un soggetto pensante distinto da tutti i suoi modi, il quale è uno, identico ed immutabile. Così pure, che esistono soggetti esteriori distinti dal gruppo delle loro qualità e forniti delle disposizioni proprie ai subbietti continui; che il pensiere è attivo eminentemente; che la durata è assoluta; che gli assiomi sono istrumento fecondo di verità, e che il principio della causalità è universale e apodittico.

Infine noi manteniamo contro Kant, che non è abbaglio degli uomini il credere la lor natura capace di conoscenze, le quali trapassino la regione delle idee; e che male non giudicano qualora reputano la nozione dello spazio e del tempo, quella dell'unità, della quantità, della cagione, della sostanza, e molte altre, essere eziandio obbiettive, cioè rispondenti ad alcuni fatti nascosti sotto la realtà de' fenomeni.

CAPITOLO XIX.

Dell'assoluto.

I.

Intento della speculativa.

Fu in qualunque tempo principio comune agli Italiani filosofi che intento della speculativa debba essere lo scoprire e provare l'assoluto delle cose, e ascendere dall'esperimento alla scienza. Citeremo alcuni passi in conferma di ciò.

La somma verità è la somma essenza della quale partecipano tutte le cose. — S. Anselmo, Monologion. — *Negli oggetti sensibili è alcun che di permanente, avvegna che in essi è qualche ragione immobile e necessaria, e in universale possiedono alcuna sempiternità.* — S. Tommaso, P. P. S. Q. 28. — *Niente avvi di contingente che in sè non inchiuda alcuna cosa di necessario.* — Idem, Eodem, P. I, 86. — *Le cose in sè ed in noi sono assolute: nel modo e nel quanto son relative.* — Campanella, Univ. Phil. P. I, L. I, C. IX. — *I sensi procacciano l'elementar cognizione la cui natura è relativa: ma la mente astraendo induce per quanto si può l'assoluto.* — Giordano Bruno, De Triplici minimo et mensura, L. II, C. III. — *Fonte di*

ogni certezza è la metafisica, la quale tratta del vero e dell'ente, e, per dirla in uno, tratta del vero ente. — Vico, Dell'antichiss., ecc., e sue lettere responsive. —

I subbietti delle cose sono immutabili.

Mestieri è distinguere l'essenze intellettive dalle reali: e chiamiamo essenza reale ciò che non soggiace a trasformazione. — Campanella, Univ. Phil. P. I, L. II. —

L'identità fenomenica ci è strada a conoscere l'assoluto.

Il simile è in fondo di tutte le cose, le quali per ciò si risolvono nell'assoluta unità, vista da Platone. — Idem, Eodem, P. I, L. II, C. IV. —

Principj certissimi di sapienza son posseduti da ogni uomo nelle nozioni comuni; le quali s'originano e dentro di noi e fuori di noi pel consenso universale di tutti gli esseri. — Idem, Eodem, P. I. L. II, C. IV. —

Ripiegandoci ora sulle dottrine tutte che abbiamo esposte sembra a noi ch'elle vadano componendo fondatamente una teorica della certezza, o vogliam dire la scienza che esplora e pesa la realità contenuta nelle diverse nature di cognizioni. Similmente ci pare che da.

esse dottrine riluca, ad un modo sempre, questo pronunciato terminativo, Che tutte le forme d'evidenza registrate dai psicologi riduconsi a una forma sola e perpetua, quella cioè della intuizione. Carattere poi dell' intuizione abbiamo veduto essere la coscienza d'un giudicio, i cui termini non oltrepassano il mondo nostro ideale, ovvero dall'applicazione legittima del principio di repugnanza vien dimostrato il riferimento necessario di quelli all'oggetto estrinseco. Di che si vede non aver noi promesso cosa sproporzionata alle forze attuali della filosofia, quando prendemmo fiducia di rinvenire la dimostrazione di tutto lo scibile; chè la dimostrazione per sè medesima non è scienza, ma certezza di scienza e riconoscimento di realità. Quindi se la realità dell' intuizione lampeggia per sè medesima di evidenza perfetta, e se ogni altra forma di sapere abbiamo trovato nascondere la realità intuitiva, sembra che non rimangano dubbj intorno l'autenticità di tutto quanto lo scibile. Il perchè noi avremmo toccato l'uno dei fini della filosofia razionale, che è di convertire in prova apodittica quelle convinzioni del senso comune, le quali versano sopra materia dimostrabile e non istiutiva. Tuttavia resta a considerare alcuna difficoltà.

II.

Dimostrare lo scibile umano s' intende bene che vuole esprimere non già provare tutte le singole verità; mà, come fu detto più d'una

volta, provare semplicemente la lor forma comune e i principj supremi sotto cui si rassegnano. Nè tampoco vuol egli esprimere conferire a tutto lo scibile il grado medesimo di certezza, imperocchè nell'umano scibile tengono lor luogo eziandio i probabili ed anco le mere possibilità; ma si vuol dire soltanto che quelli e queste sieno conosciuti per tali e ponderati con sicurezza alla stadera d'un giusto giudicio. Chiamansi poi parti certe e assolute dello scibile umano quelle teoriche, le quali non escono dalla dottrina apodittica dell'ordine causale dell'universo, guardato nella massima generalità, ovvero che non trapassano alquante determinazioni comprese in qualunque atto d'intuizione. E di tal numero sono la geometria, l'algebra la scienza più astratta del moto, e poche altre. A queste sì fatte non occorre altro postulato, se non l'esistenza dello spazio, del discontinuo e della capacità al moto, cose contenute da ogni atto d'intuizione; perchè nel sentimento, il quale costituisce l'oggetto perpetuo del pensiero, è sempre una percezione dello spazio, della solidità e del discontinuo, e un moto correlativo in alcuno dei nostri organi: dai quali fatti poi riscuotono il lor principio immediato le nozioni generali della causalità. Laonde per far discendere la geometria e l'algebra e la dinamica pura dalla regione delle ipotesi in quella dei fatti, richiedesi la realità mera e sola del subbietto pensante. Alla fisica universale occorre di più il postulato dell'at-

trazione o sia la determinazione del moto, secondo una legge, la quale benchè semplicissima non sembra finora potersi dedurre dal concetto puro della materia comune di tutti i corpi. Agli studiatori dei fenomeni chimici fa mestieri aggiungere il postulato dell'affinità, e a quelli dei composti organici il postulato di certa forza vitale. Così a proporzione che scendesi nei minuti particolari degli esseri multiformi cresce il numero dei postulati, i quali tutti appoggiano, certo, a esperienze patenti e immancabili, ma di cui tuttavia non sembra potersi dare dimostrazione *a priori*, cioè dedotta da un principio speculativo supremo. Tali postulati sono poi fra loro in dipendenza ascendente, cioè nella ragione del meno semplice al più. Così, tolta via la forza vitale, restano pur nondimeno le forze affini: e queste levate, non si leva per ciò l'universale gravitazione: e col distruggere cotal legge di moto non si annichila il moto stesso nel subbietto comune dei corpi; all' incontro l'attrazione domanda il subbietto corporeo e il principio motivo: le affinità presuppongono l'attrazione delle masse, e il principio vitale richiede tutte queste cose insieme. Perciò la prova sperimentale delle singole scienze è tanto più larga e solida quanto abbraccia fenomeni più generali e durabili e di cui ciascuno divien ferma base a innumerevoli altri. In ogni scienza poi costrutta e ordinata teoricamente la certezza sperimentale di un fatto individuo cangia in verità necessaria

le verità generali correspettive. E queste premesse, i fatti individuali sono prenunciati con altrettanta necessità. Il termine adunque più alto a cui mira ciascuna di tali scienze è di rivocare tutti i fenomeni a lei pertinenti a un solo e precipuo fatto, presupposto il quale, necessità sia ammettere la serie intera degli altri; il che vuol dire con diversi vocaboli, ascendere dalla esperienza alla teoria, trovando il costante in ogni variabile, e il necessario in ogni condizionale, e bandendo dalla propria provincia il disordinato e fortuito. Però a tale costituzione perfetta mai non saliscon le scienze per via d'induzione, ma per discorso dimostrativo, illustrato sempre dai tre principj moderatori di tutto lo scibile, cioè dal primo di cagione, dal secondo di sostanza e dal terzo della immutabilità d'ogni legge naturale, si voglia nello spazio, si voglia nel tempo. Il primo dice, Ogni cosa ha una cagione; il secondo, I cangiamenti sono modi delle sostanze; il terzo, I cangiamenti avvengono nell'immutabile e secondo la immutabil natura di questo.

Tali tre scorte poi dello scibile venendo dimostrate all'ultimo dal fatto perenne della intuizione immediata, lo scibile umano finisce tutto per appoggiare la sua certezza sull'evidenza intuitiva. Possono col progredimento di ogni sapere trovarsi legami nuovi e necessarj fra la notizia di certi fenomeni e la scienza dei subbietti immutabili; con ciò, parecchi dei postulati anzidetti verrebbero posti *a priori* le-

gittimamente e quindi cesserebbono di essere dati sperimentali. Ma per qualunque miracolo del senno umano, mai non potrà farsi sparire il primo ed essenzial postulato di lui, cioè il fatto della coscienza. Però a questo sol fatto potrebbero mettere capo insieme e il principio d'ogni scienza e il principio d'ogni certezza, vale a dire che i fenomeni costanti e semplici compresi in qualunque atto d'intuizione, potrebbero addivenire un giorno il solo principio sperimentale richiesto alla deduzione intera dell'umana sapienza.

III.

È speranza d'alcuni filosofi di oltrepassare eziandio cotesti confini segnati ad ogni ragione di scienze, e in due modi vi si adoprano. Gli uni pongono innanzi certe idee trascendenti e certi giudicj istintivi, gli altri procacciano di far principio alle cognizioni tutte quante dalla scienza dell'assoluto. Suolsi argomentare così dai primi. Giace entro il nostro animo la convinzione profonda, che le leggi della natura debbono mantenersi costanti ed universali, come son tuttavia, e questo ci fa persuasi che l'avvenire non dissomiglierà dal presente a cagione che il presente ritrae l'ordine suo appunto dalla generalità e dalla costanza delle leggi naturali. Convinzione sì fatta onde nasce? dall'esperienza non mai, perchè è contingente e non trapassa i confini di certo tempo e di certo spazio. Ella è dunque *a priori*, e sta in noi, come un ir-

raggiamento della verità eterna di tutte le cose; adunque il sapere umano è assoluto, a cagione ch'ei rende immagine dell'ordine assoluto e perpetuo dell'universo. Al raziocinio di questi filosofi noi opponiamo (cosa detta più volte nel nostro libro) essere i giudicj tutti istintivi credenze e non cognizioni, fede e non iscienza, attesochè in quelli noi non vediamo le realità, onde facciamo giudicio; che se vuolsi dar loro un sostegno nella giustizia, nella verità e nella bontà d'Iddio, al quale disdice di porre nel senno umano convincimenti necessarj del falso, volontieri ci renderemmo alla solidità di cotesta prova, se già la notizia di Dio non venisse dai prefati filosofi edificata in parte sovra essi giudicj istintivi.

Ma coloro che intendono cominciare dall'assoluto, dall'ente in sè e dalla ragione ultima d'ogni esistenza argomentano in questa forma. Il relativo e l'accidentale, danno, nè altro potrebbero, cognizioni relative ed accidentali, cioè non iscienza vera e immutabile, ma apparente ed empirica: forza è dunque a chi vuole costruire la scienza, prender le mosse dal necessario per sè: questo poi trovato, avremo eziandio una dottrina apodittica del relativo e del contingente; imperocchè sarà fatta allora manifestissima l'attinenza di ambidue col necessario per sè. A speculatori così arditi noi rispondiamo, che sebbene l'uomo possa aspirare a una scienza dell'assoluto, assurdo è dire che vi può giungere con una scienza assoluta. E per fermo, i

caratteri proprj e costitutivi dell'umana cognizione sono l'individualità e la contingenza: e prima l'individualità, perchè d'ogni vero astratto o concreto, particolare od universale, l'anello ultimo e stabile vien legato a un modo del nostro essere proprio e individuo. Poi diciamo la cognizione umana essere contingente. Di fatto ella muta, e il non contingente è immutabile: ella conosce le cose per l'intermedio dei fenomeni, e questi son termini relativi: ella può pensarsi distrutta senz'ombra di ripugnanza, e il non contingente ha sussistenza necessaria. Affermeremo per avventura con Fichte essere noi medesimi l'assoluto? o diremo con Schelling che l'assoluto è in tutto e per tutto identicamente, e solo si diversifica, quanto alle forme? ovvero ripeteremo con Bouterweck l'assoluto doversi cercare nella facoltà medesima di conoscere? A questi sistemi ingegnosi e ad altri conformi ci sembra dovere ostare con una sola ed unica proposizione, ed è che quando pure ci avvisassimo di discuoprire l'ente per sè nel subbietto pensante, o nell'obbietto pensato, o in essa facoltà di conoscere, nientedimeno la conoscenza che ne prenderemmo permarrebbe sempre individua e accidentale, imperocchè ella è nostra e non d'altri, ella si muta nel tempo ed ella è un puro fenomeno. Nè già suffraga andar figurando per entro la cognizione medesima alcun che d'immobile e d'assoluto, avvegnachè l'atto, onde prenderemo notizia di quello assoluto (posto che sia) manterrassi sempre

individuo e accidentale. Non si tratta qui dunque di ravvisare l'assoluto, là dove è, e per quello che è, ma di conoscerlo per maniera assoluta, cioè per un atto infinito ed incommutabile a cui non bisognino prove, sentendo sè stesso, perpetuo, necessario ed universale, il quale atto di cognizione non è proprio se non di Dio.

IV.

Ma questa materia dell'assoluto va oggidì per i libri così involta e oscura che pensiamo aggiungere qui alcuna parola di schiarimento. E prima, si vuole osservare che ogni cosa, da cui dipende l'essere o la qualità di altra cosa, vien denominata l'assoluto di quella, e tal senso può dirsi molto congruamente il senso grammaticale. Un altro assoluto è quello, a cui tendono incessantemente le scienze e le arti geniali, ed è un vero e un bello, sommo, intero, purissimo, cioè a dire ch'egli è certo e immutabile, sciolto da ogni accidente, uno, perfetto, universalissimo, tanto che la nostra idea lo contiene con isplendida lucidezza e della sua contemplazione si gode. Al qual termine sebbene non giungano quasi che mai nè le scienze, nè le arti, egli è un fatto che l'avvicinano di più in più, e mal si potrebbe all'adempimento del lor desiderio segnare un fine non superabile, salvo che quello notato da noi del primo ed unico postulato del senno umano. Questo salir e poi dello scibile dal transitorio al dure-

vole, dal vario all' immutabile, dal limitato all'universale, e dal contingente al necessario mai non avrebbe luogo qualora il necessario, l'eterno, l' infinito e l' immutabile non dimorasse veramente per mezzo tutte le trasformazioni della materia e dello spirito. Superiore adunque a tutte le idee assolute, che presiedono a ciascuna scienza ed arte, è l'assoluto metafisico, prima entità e prima cagione.

Ora, perchè lo scibile ha due termini essenziali entro sè, la cognizione e l'oggetto conoscibile, due questioni insorgono circa la dot- [illegible] soluto esiste, e quello che è: susseguentemente si chiede se può l'uomo acquistarne una cognizione assoluta. Noi provammo nei capitoli XIII e XIV (parte II) che v'ha necessariamente un essere determinante tutte le cose, sostegno e principio dell'universo. Per conoscere poi quello che è l'assoluto nella sua essenza propria e immutabile converrebbe innanzi conoscere ciò che sia l' infinito e l'eterno, e in che consista il legame, onde il finito gli si congiunge; o almeno pensiamo che farebbe grande bisogno scuoprire innanzi l' intimo essere del finito e delle sostanze particolari; notizie tutte, le quali non sembrano cadere fin qui sotto lo impero dell'uomo.

Per quello che s'appartiene alla facoltà nostra di conoscere, mestieri è distinguervi una forma ed una materia. In quanto è formale, cioè in quanto applica a tutte le cose la misura

della certezza, la cognizione umana partecipa dell'assoluto. Conciossiachè la certezza intuitiva è tanto reale, quanto l'essere con cui si converte. Ella non dipende da alcuna esistenza, salvo che dalla propria, nè da alcun principio salvo che dal principio dell'identità in lei contenuto virtualmente. La volubilità degli oggetti della certezza non offende e non cangia l'essere suo, imperocchè la certezza intuitiva è un continuo, coesistente con la successione sempre diversa degli oggetti pensabili. In tale aspetto di cosa affermiamo che la certezza umana, o sia la forma perpetua dell'evidenza intuitiva può venir detta assoluta. In quanto però la cognizione umana è un fatto; nella sua forma così bene come nella materia, la sua natura è contingente, e durerà tale di piena necessità ogni tempo.

Conoscere importa un legame intellettuale fra noi e le cose. Tolto esso di mezzo, non perciò le cose si tolgono, ma perisce la cognizione. Or perchè questa è un fatto, il quale comincia dentro di noi, e nelle cose esteriori non ha più che il termine, la sua contingenza si estende inevitabilmente su tutti gli oggetti pensabili, non escluso l'assoluto medesimo. Ben possediamo la facoltà di astrarre dal nesso continuo della cognizione, e venire così meditando sopra le cose per quel che sono in sè stesse. Quindi per trasporto della forza contemplativa il termine della cognizione diviene principio, e la cognizione esiste perchè l'asso-

luto metafisico esiste. Ma nella realità, il nesso intellettuale fra noi e le cose persevera, e il principio d'ogni fatto non può escire di noi medesimi. Che qualora questo non fosse, col levarsi della congiunzione fra le idee e le cose leverebbesi insieme il nostro atto di cognizione e la nostra potenza astrattiva. Adunque concludasi, lo scibile umano partendo dal fatto salire alla certa notizia dell'assoluto, la quale notizia può divenire tanto vasta e profonda, quanto comporta il numero e la qualità delle relazioni che intercedono fra l'assoluto e noi. Ma stante che lo scibile umano ha il principio suo nel fatto, egli è perchè è, non perchè debba essere.

CAPITOLO XX.

Conclusione.

I.

In cotal guisa pare a noi che mantenendoci osservatori dei documenti metodici, scritti nei superiori capitoli, e fecondando le belle dottrine trovate dalla filosofia antica italiana, abbiamo in questa seconda parte del libro prodotta una soda dimostrazione dello scibile umano.

Prima cosa fu di trovare la cognizione assoluta, o vogliam dire la certezza a cui non bisognano dimostrazioni; e questa abbiamo veduta raccorsi nella intuizione immediata, cioè

in quel fatto della coscienza, in cui l'ente e il vero si convertono insieme, e l'obbietto e il subbietto dimorano sotto una sola essenza.

Ciò posto, qualunque forma di verità dovea per riscontrare la prova sua venir dedotta da noi da quello assoluto di cognizione e messa nel lume dell'evidenza intuitiva.

Questa poi abbiamo divisa nella immediata e nella mediata, cioè nella intuizione, ove il conoscente ed il cognito fanno una cosa medesima, e nella intuizione, ove si distinguono sostanzialmente, o per divisione di tempo. Il passaggio dall'una all'altra fu ritrovato nella impossibilità metafisica di negare il fenomeno. Sola sorgente adunque d'ogni nostra dialettica è stata il principio della contraddizione, siccome quello che ha base in qualunque fatto. E per vero, ogni fatto in sè lo contiene in maniera implicita, benchè sempre determinata. Per la medesimezza poi necessaria che hanno fra loro tutte le cose, riguardo all'esistere, tal principio diviene subito universale, e questo è il legame logico, onde vanno congiunti i pensieri e le cose, le apparenze e i *noumeni*.

Però tal principio, universalizzando la sola esistenza non può dare e non dà in questo nostro libro altra notizia certa e determinata di quello che giace di là dal fenomeno, se non circa l'essere, e le passioni necessarie dell'essere.

Ancora si noti che il principio della repugnanza, quantunque di sua natura universalis-

simo, non avrebbe trovato applicazione veruna fuori di noi, senza un arcano congiungimento dei fatti. L'azione adunque inesplicabile delle cose sopra di noi, e il succedere loro per entro il continuo delle sostanze sono fondamento offerto dalla natura al legame logico, vogliam per lo spazio, vogliamo pel tempo.

E prima, questo principio apodittico, *ogni sentimento passivo dichiarare un obbietto esterno*, ha per via misteriosa la realizzazione sua nel fatto, e per lui solo l'universo tutto quanto rivelasi.

Egualmente, per quell'altra condizione arcana dei fenomeni di succedere nel continuo dei loro subbietti, il principio apodittico, *ogni atto spontaneo contemplato oggettivamente avere di necessità esistito*, si fa l'espressione d'una realità, e la scienza del tempo incomincia.

Con tale scienza del tempo ci è venuto aperto l'ingresso alla cognizione delle sostanze e di ciò che per entro le cose è immutabile, necessario, infinito. Dall'altra parte, la serie dei successivi ci ha menati alla certa nozione dell'assoluto metafisico, o vogliam dire della prima efficienza: quindi per ambedue questi risultamenti, paragonati insieme e contemperati, ci si è offerta dinanzi la spiegazione teorica dell'ordine causale dell'universo, secondo che la esperienza ce lo dimostra: e in simile spiegazione abbiamo rinvenuta altresì una prova dei postulati della fisica universale, dando ragione dei tre sommi principj della causalità, della

sostanzialità e della natura immutabile, e riducendo a dimostrazione gli adagi del senso comune intorno il subbietto perpetuo di tutti i corpi.

Eziandio abbiamo ravvisata un'armonia perfetta tra il mondo nostro cogitativo e il mondo delle realità, imperocchè in entrambi abbiam discoperto subbietti immutabili e indivisibili che sono perno al circolar moto dei cangiamenti materiali e intellettuali. Quelle unità poi, le quali si formano entro la nostra mente per la contemplazione del simile, abbiamo veduto essere una riproduzione vera e certa delle unità originarie di subbietti e di azioni, e perciò darsi in qualche modo l'universale in natura.

II.

Giunti a questo ultimo svolgimento del fatto perenne dell'intuizione immediata e della mediata ci è parso di riconoscere che le forme generali e distinte del vero debbono ridursi a non più che sette, cioè :

1. Ai fenomeni puri della coscienza ;
2. Ai fatti della memoria ;
3. Alle realità esteriori ;
4. Alle idee universali e alle generali ;
5. Agli assiomi e al principio di causalità ;
6. Al testimonio degli uomini ;
7. Al sillogismo.

Di fatto, lo scibile umano ha due termini, oltre i quali non sa dar passo : da un lato ha

le idee e dall'altro ha le cose. Ogni cognizione adunque o versa sopra il subbietto pensante, o sopra l'oggetto pensabile. L'uno e l'altro, esaminati prima da soli e per quel che racchiudono in sè, o sono semplici, ovvero sono composti. Ciò induce a considerare i fatti della coscienza e i fatti relativi esteriori, l'uno e il multiplo, la sostanza e l'accidente, il concreto e l'astratto. Succede la investigazione delle idee e delle cose assunte in complesso e conforme alle attinenze loro reciproche. Innanzi viene la relazione del simile e del dissimile, onde poi lo studio delle comuni qualità, onde i concetti universali e generali, i composti ipotetici e i principj universali apodittici. Segue la relazione del tempo, la quale chiede per lo passato la dimostrazione della memoria, e per lo passato e per l'avvenire la legge eterna, che presiede al nascere e al conservarsi delle esistenze. Inoltre, stante che l'esperienza individuale riesce corta e manchevole a petto il bisogno infinito che abbiamo d'ogni sorta di scibile, gran mestieri è conoscere quello che valga il testimonio degli uomini e la raccontata esperienza del genere umano. Da ultimo, perchè l'atto conoscitivo, o sia l'istrumento quotidiano ed universale di tutto il sapere veste un modo costante e proprio, di cui ci conviene esplorare la realità e l'uso, accade di dovere illustrare il giudicio conoscitivo e la natura del sillogismo, l'uno accanto ai fatti della coscienza, l'altro in disparte e con analisi peculiare.

Noi in ciascuna di tali forme abbiamo avvisata per segni certissimi l'evidenza d'intuizione, sia diretta e pura, sia condotta nell'animo per discorso dimostrativo. E a fine che la dimostrazione s'appropriasse a tutti i casi reali e possibili, ed anche per ovviare al pericolo di provare alcuna tesi, presupponendola in parte, abbiamo ogni cosa dedotta non da qualche specialità del pensiero, ma da ciò che in lui dimora perennemente, e costituisce l'essenza dell'atto conoscitivo. E nel vero, ogni cognizione di qual natura e modo si voglia, comprende di necessità un oggetto pensabile, [illegible] spontaneità, e la coscienza di noi medesimi. Ora in tali disposizioni perpetue dell'atto conoscitivo racchiudesi :

L'unità assoluta del pensiere ;

Il *me* diretto, ed il *me* riflesso;

Il cangiamento ;

La composizione del predicato.

Diciamo esservi il cangiamento ; avvegnachè senza atto di mutazione non possiamo riflettere sopra noi stessi : ancora notiamo la composizione del predicato : la qual cosa divien patente a chi metta in ricordo la forma di esso predicato, la quale è sempre *io pensante questo o quell'essere*.

Da siffatti essenziali del giudicio conoscitivo è scaturita nel nostro libro la spiegazione e la prova dei sette modi costanti del vero, i quali alfine abbiamo veduto riuscire semplici varietà e modi dell'intuizione immediata, di cui il

giudicio conoscitivo è pura e frequente specialità. Dal pensiero uno e spontaneo mosse la prova del mondo estrinseco, e dal *me* mutabile e convergente sopra sè stesso quella del tempo e della memoria. Dai fatti poi del senso intimo, estesi nello spazio e nel tempo, emersero le idee universali e le generali, gli assiomi, il principio della causalità, l'ordine causale dell'universo, la verità dell'umana testimonianza. Da ultimo, la composizione del predicato in qualunque giudicio conoscitivo porse l'esempio di quel che avviene nel sillogismo, il quale non altronde ritrae l'efficacia e l'evidenza propria che dalla intuizione immediata di certo subbietto contenente un predicato composto.

Si è concluso da tutto ciò, lo scibile umano, guardato nella sua entità subbiettiva, cioè a dire in quanto risulta da infiniti atti di cognizione, appoggiare ad una certezza immediata e indubitabile, e la dimostrazione de' varj aspetti nei quali trasformasi, domandare il sol postulato nell'atto conoscitivo. Per tal guisa la prova intera della certezza e realtà dello scibile è stata ordinata da noi, a quel che ci sembra, in forma rigorosa di scienza, e dedotta per una serie di teoremi purissimi, cioè somiglianti alla geometria, la quale non premette altra cosa fuor che la reale sussistenza d'un primo fatto e il principio della contraddizione.

Il sapere umano, guardato poi e osservato nella materia ove termina, abbiamo asserito arrivare in alcuna parte, e seguitare ad appros-

simarsi di più in più ad un assoluto di scienza, vale a dire ad una teorica somma e generalissima, a cui stia in cima un sol dato sperimentale, e dentro il cui dato si confondano insieme perfettamente il principio d'ogni certezza e il principio d'ogni sapienza.

III.

A questi risultamenti finali siam pervenuti, rendendo noi la questione della realità dello scibile indipendente affatto dall'altra dell'origine delle idee, e sciogliendoci da molte vertenze particolari sulla natura e generazione di alcune facoltà e d'alcuni abiti.

Parimente ci siam sottratti alla necessità di risolvere o in sì o in no la questione sulle idee e sui giudicj *a priori sintetici*, e solo ci siamo attenuti al canone nostro metodico di escludere le une e gli altri dalla dimostrazione apodittica dell'umano sapere. Abbiam negato ai Locchiani che quella dimostrazione possa rimanere contenta alle prove sperimentali e talvolta al mero empirismo. E contraddetta abbiamo ai razionalisti la falsa speranza di toccare l'assoluto della certezza con le suggestioni istintive dell'animo.

Al Reid abbiamo negato che possa costruirsi filosofia razionale in fino che non si provino i dogmi del senso comune, attinenti all'ordine conoscitivo. I quali dogmi però noi abbiamo raccolto ed interrogato a ciascun'istante, e di pari con quelli abbiam procacciato di far precedere le nostre dimostrazioni.

Abbiamo eziandio posto termine, per quanto ci sembra, a una confusione, durata fin qui, nel modo di contemplare l'intelligenza. Imperocchè i Locchiani, per intemperante desiderio di semplificare il sistema loro, hanno negato all'uomo ogni maniera d'istinto, la quale non consistesse tutta in certi apparecchi nervosi e in certo moto arcano degli organi. Per lo contrario, i razionalisti, impugnando cotali dottrine, meschiarono insieme l'istinto con la ragione, e propagarono al primo l'autorità e la forza della seconda. A noi sembra di dover proclamare spartitamente i diritti della ragione e la virtù dell'istinto: e mentre noi ci serbiamo a parlar di questo in altro dettato peculiare ed apposito, diciamo al presente ch'egli non può e non debbe mai usurpare il luogo della ragione, e chi lo meschia innopportunamente con lei, conturba e vizia il dominio intero della razionale filosofia.

IV.

Così abbiamo preso animo di cominciare lo edificio della Prima Scienza, togliendo le pietre e il cemento dalla storia naturale dell'intelletto, e costruendo le basi sopra la Critica dei nostri mezzi conoscitivi. Eziandio, siam venuti vie più crescendo in persuasione che il complesso di queste dottrine sia, in gran parte, tradizionale in Italia, dove, per nostro avviso, certuni principj di filosofia e di metodo sempre hanno riconquistato quel credito e quella efficacia

maggiore che lor compete, e la quale risponde perfettamente all' indole propria e costante degl' ingegni italiani. Dalla Ionia si travasò la filosofia in Italia, ma, dal nome in fuori, niun carattere teneva in sè di ciò che i modermi addomandano filosofia: e nel vero, ella consisteva tutta in una fisica mondiale, parte empirica e parte ipotetica. Nelle scuole pertanto di Crotone e di Elea comparve la vera filosofia, cioè lo studio dell' intelletto e le ricerche universali dell'ente e del vero. Fu quivi da prima sentito l'obbligo, e la malagevolezza infinita di ascendere a dimostrare i principj del senso comune, é di non movere altronde le prime orme se non dai fatti della coscienza: ma come poteva Senofane, capo degli Eleati, nell' infanzia stessa della psicologia, trovare i debiti collegamenti dell'esperienza con la ragione? e visto che i fatti parevano ripugnare ai principj, si sfiduciò nella sua vecchiezza delle forze del senno umano. A tale scoraggiamento vollero sottrarsi gli allievi suoi con sistemi arditi, esclusivi e pieni di esorbitanze. Quando sorse Aristotile, il quale più che altro filosofo della antichità, avvisò il bisogno proclamato dagli Italiani di conciliare gli esperimenti col raziocinio e di far sorgere l'uno e l'altro dal fonte perenne dell' intuizione. Questo ha fatto (e scrivasi pure quanto si vuole in contrario) che i dogmi Aristotelici hanno durato l' imperio loro per tanti secoli, singolarmente in Italia. Conciossiachè è sommo errore andar cercando

il senno peripatetico nelle quisquilie scolastiche e in quella turba di magri ingegni boriosamente coperti della zimarra filosofica, i quali, come usò dire Galileo, perchè volano a stormi e non solitarj, come le aquile, empiono l'aria di grande strepito. Ma se per contrario faremo studio profondo nel Cesalpino, nel Pomponaccio, nell' Egidio e molto più nel maestro di tutti loro, in S. Tommaso, vedremmo quanta sapienza riluce dentro quel senno antico e come la filosofia odierna sperimentale si appicca in Italia al filo delle opinioni che Aristoteliche si addomandarono. E per esempio in nessuna pagina di S. Tommaso troveremo insegnata quella pratica perniciosa di ommettere i particolari e far principio dai generali: in vece nella Prima della seconda Parte della Somma ei ci dice doversi partire dal fatto, ed essere vano il voler provare il soggetto primo dello scibile naturale. Altrove afferma, la precognizione di ciò che una cosa è doversi estendere altresì ai principj, i quali non soltanto debbono definirsi pel nome, ma sì per la cosa, cioè a dire analizzandoli. L'esquisite indagini poi che S. Tommaso fece e produsse sopra ogni parte dell'animo, e la diligenza infinita onde le compiette e illustrò, affermano quanto egli fosse analitico per sua natura, sperimentale e induttivo: perciò lasciò stare i Platonici, e da S. Agostino prese quel solo che consuonava coi fatti, e a S. Bonaventura die' libero passo per la sua mistica ascensione al cielo. Del resto, i pareri di S. Tommaso intorno la critica delle cogni-

zioni e la prima filosofia furono principalmente:
La certezza assoluta consistere nella conversione dell'ente col vero, e l'assioma che appoggia ogni discorso dimostrativo essere il solo principio della contraddizione. Gli universali nascere astraendo, comparando e inducendo i particolari: questi poi includere gli universali in quanto includono l'identico. La mente essere attiva e passiva: la passività provarci l'esterno; e l'attività giudicare le relazioni, creare gli universali e così produrre la scienza. L'intelletto distinguersi dall'appetito razionale e la ragione dal sentimento. Riferirsi alla prima la conoscenza pura speculativa, al secondo la inclinazione al bene in universale. Fine della filosofia essere la scienza naturale dell'uomo e del mondo, guardata nei sommi principj e in quello che è comune a tutte le cose. Fine della filosofia prima essere la sapienza, cioè l'universale perfetto ed il necessario, onde trovasi l'unità superiore di tutto lo scibile, l'assoluto della certezza e la spiegazione per le cagioni. Essere in noi un metodo naturale innato per ascendere dal noto all'ignoto, seguitandosi il quale si comincerà dalla cognizione dello strumento, poi si farà passaggio alla cognizione dei fenomeni, compresa fra questi la storia dell'intelletto e delle sue facoltà, indi perverrassi in fine alla soglia della Scienza Prima.

V.

Però i pedanti affogarono nella dialettica così belle e savie dottrine. L'osservazione dis-

parve, i metodi si corruppero, e una grande ristaurazione divenne sola áncora di salvezza. Vedemmo intorno al proposito quello che fecero il Vinci, il Valla, il Galilei ed il Campanella: quest'ultimo si adoprò a ricondurre nella speculativa l'osservazione dei fenomeni, stata bandita dai presuntuosi e dagl' ignoranti. Ma non perciò contraddisse egli alla più parte dei dogmi tradizionali della filosofia italiana. E quanto alla materia di cui trattiamo le sue opinioni a ridurle in pochissimo furono le seguenti.

Oggetto della filosofia prima è la sapienza, cioè la dottrina certa di tutti i principj onde qualunque altra dottrina riceve l'ultima dimostrazione. Ma non si può giungere alla sapienza se non profondandosi nella notizia dell'essere conoscitore o vogliam dire per mezzo della filosofia critica. Da questa ci vien rivelato che fonte del nostro scibile è il fatto sperimentale ajutato dal raziocinio, imperocchè ogni dottrina dedotta onninamente *a priori* è ideale e ipotetica. L'esperienza appoggia all'assioma: Esiste una qualche realità perchè l'intimo senso lo testimonia. Il ragionamento appoggia all'assioma: Quello che è non può insieme essere e insieme non essere. In tali due assiomi sta riposta ogni prova ultima della verità, e sentire si è sapere. Perchè poi vive nel nostro animo un desiderio infinito del bene, e i germi della religione e della virtù, quasi vestigie delle idee sempiterne d'Iddio, debbesi accanto ai pronunciati della ragione situare gl'istinti morali.

La mente umana risulta di attivo e passivo: in quanto è spontanea, ella attende, giudica, riflette, astrae, immagina e sillogizza: ma ella si sente mutata, e non già da lei: esistono dunque degli enti che la limitano e la modificano. La contingenza delle cose e dell'intelletto solleva a conoscere l'assoluto. La comunanza dei modi suggerisce il concetto degli universali, e questi hanno luogo per entro le cose in quanto elle sono identiche e si risolvono nell'unità. Adunque la conoscenza umana è reale, e la prima filosofia è possibile.

VI.

Ognuno discerne quanto cotali massime si raffrontino con quelle dei predecessori di Campanella, e come il vero nuovo elemento consiste solo in una più larga parte che si vuol fare all'esperienza psicologica e alla disamina del valore e dell'efficacia dei nostri mezzi conoscitivi. Due cose doveano operarsi sulla dottrina del Campanella: una circoscrizione più vera e meglio pensata del mondo metafisico; e una revisione ancor più sottile e paziente della porzione critica. Il primo assunto venne accettato dall'immortal Vico, il quale entro i limiti di poche pagine e con certa precognizione, quasi a dire miracolosa, dei risultamenti della analisi, tracciò un largo e giusto disegno del mondo giacente di là dai fenomeni. Al secondo assunto pose mano fra noi moderni l'illustre Galuppi. Alla costui filosofia è base l'esperimento ed è fine la esplicazione scientifica dei

sommi principj. Niuna idea innata, niun giudicio *a priori* sintetico. Da un lato i fatti della coscienza, dall'altro il semplice raziocinio, quinci le realità succedentisi per legge di produzione, e quindi i principj analitici dedotti l'uno dall'altro per legge d'identità.

VII.

Però in questa dottrina, molte cose rimangono tuttavia a desiderare circa la filosofia critica. E per fermo, il fatto primario, onde parte il Galuppi si è *Noi*, i quali sentiamo cosa che è fuori di *Noi*: tal fatto vien reputato da quel filosofo contenere in sè e da sè una prova sufficientissima del *me* sostanziale e del *me* identico, della realità esterna e della memoria. A noi sembra in vece, se pure non siamo errati, che all'occhio severo della filosofia razionale l'assoluto primo della certezza non trascenda per nulla il puro fenomeno, e che quivi soltanto si fermi la intuizione immediata, quivi la conversione legittima dell'ente col vero. Il perchè ci siam fatto debito in questo libro di offerire una prova peculiare e distinta del *me* sostanziale e del *me* identico, degli oggetti esteriori, del tempo e della memoria.

Avendo poi il Galuppi la realtà del tempo immedesimata in quella della causalità, ci pare ch'ei siasi di tal modo chiuso l'ingresso alla notizia apodittica dell'assoluto delle cose, e particolarmente a quella rilevantissima dell'ordine causale dell'universo. Noi dunque con le tenui nostre forze abbiam tolto ad aggiungere

l'incremento desiderato alla critica delle cognizioni umane e ad aprire con ciò un più vasto e sicuro adito alla prima filosofia.

VIII.

Questo per nostro avviso fu il nascere primo, questa la fortuna e il progresso della filosofia italiana per quella porzione che intende a conoscere l'efficacia dell'intelletto, e le prove dei sommi principj.

Noi vorremmo, secondo che fu espresso nel cominciamento del libro, veder sorgere, per mezzo la nostra patria, una scuola novella, da cui si prendesse ad ereditare con franco animo l'antica sapienza speculativa e le antiche arti metodiche. Quindi con temperar bene gl'ingegni e con avviarli prudentemente a un fine comune, vorremmo che tale scuola correggesse il falso e il non buono di quella antica sapienza; e dilatandola molto innanzi de' suoi confini attuali, le conferisse stabilità e vastità proporzionata al suo ufficio altissimo. Per tal modo il seggio dei razionali studj verrebbe colà rialzato, ove stette in piedi per lunghi secoli. Alla qual cosa fare pensiamo assai fermamente non domandarsi ai nostri connazionali più che un volere saldo e magnanimo, rivocando spesso alla lor memoria, essere la filosofia, del pari che tutte le grandi cose, divina semenza, nata e cresciuta sotto il bel clima italiano.

FINE.

INDICE

PARTE PRIMA

DEL METODO.

PARTE SECONDA

DELL'APPLICAZIONE

---

pag.	*lin.*	ERRATA	CORRIGE
178	28	La terza	Terzo
214	27	Questo diciamo	Quest'ultimo diciamo
218	12	ch'ei rimanga	ch'essa appellazione rimanga

19